



دبستان الحكمة



Editions UNESCO

# الفقير إلى أين؟

مؤلف جمالي باولرة مجروح بيمزي

لأمة

جان جاور

اصداق درويش جاور



**القيم إلى أين؟**



مداولات القرن الحادي والعشرين  
بإشراف جيهروم بندي

# القيم إلى أين؟

ترجمة  
زهيدة درويش جبور  
جان جبور

مراجعة  
عبد الرزاق الحلوي

منشورات الهوتسكو

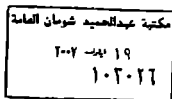
الجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون  
بيت الحكمة



إن الأفكار والآراء المقدمة في هذا الكتاب تعبر عن وجهات نظر أصحابها وليست بالضرورة وجهات نظر اليونسكو. كما أن التسميات المستعملة في هذه النشرة والمقدمات المتعلقة بالمعطيات التي تهتمها لا تنطوي على أي موقف لليونسكو في خصوص الوضع القانوني للبلدان أو الأراضي أو المدن أو المناطق أو في خصوص سلطاتها أو رسم تخومها أو حدودها.

صدر هذا الكتاب عن منظمة اليونسكو في أبريل 2004  
وقد أخرجته العربية تحت مسؤولية دار النهار - بيروت.

ر.د.م.ك.: 1-026-049-9973-978



مكتبة عبد الحميد شومان العامة



987 183826

سحب من هذا الكتاب 1000 نسخة في طبع الأول

● جميع الحقوق محفوظة للمجمع التونسي

للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"

واليونسكو

قرطاج، 2003

## إلى القراء

ضمن سلسلة «الترجمات الكبرى» سبق للمجمع التونسي «بيت الحكمة» أن قدّم للقراء الكرام، في سنة 2003، الطبعة العربية «لمفاتيح القرن الحادي والعشرين» الصادر سنة 2000 بالفرنسية عن اليونسكو. وهو كتاب جليل القدر تضمّن متخبرات من الآراء التي طرحت في حلقة «محدثات القرن الحادي والعشرين» التي جمعت في جلساتها شخصيات علمية أو فكرية أو إبداعية أو من أصحاب القرار ذوي الشهرة العالمية، الوافدين من جميع البلدان والذين تحلّوهم الروح الاستشرافية المتعدّدة الاختصاصات.

وفي فترة لاحقة، تولّت اليونسكو تنظيم حلقة «محاورات القرن الحادي والعشرين» التي تميّزت بالسعي إلى إعادة تحديد وبلورة قيم المستقبل وأفضت إلى صدور هذا الكتاب بالفرنسية سنة 2004. ثمّ قامت دار النهار للنشر البيروتية بتعريبه تحت عنوان «القيم إلى أين؟» وأصدرته في صيف 2005.

ولقد التمسنا من اليونسكو أن تسمح لنا بنشر هذا الكتاب الثاني -مواصلةً للكتاب الأول وإتماماً للفائدة- فوافقت مشكورة وقدّمت لنا دها أديتا وماليّا، بل تنازلت عن حقوق التأليف كما فعلت في المرّة الأولى. فلها هميق شكرنا ولتيرها العام السيّد كوشيرو ماتسورا خالص امتناننا.

عبد الوهاب بوحدية

رئيس المجمع التونسي «بيت الحكمة»





## تقديم

من أجل المساهمة في النقاش العالمي حول رهانات المستقبل، تقوم «شعبة الاستشراف والفلسفة والعلوم الإنسانية» التابعة لليونسكو، ومنذ عام 1997، بإدارة سلسلة «مداولات القرن الحادي والعشرين»، التي تجمع في كل حلقة حوارية اثنين أو ثلاثة من العلماء والمثقفين والمبدعين وصناع القرار ذوي الشهرة العالمية، وقد أثروا من المحادثات مختلفة، يحدوهم فكر استشرافي متداخل الاختصاصات.

هذا الكتاب يشتمل على مختارات للأفكار التي عُرضت أثناء هذه اللقاءات الاستشرافية، من الجلسة العاشرة حتى الجلسة العشرين التي عُقدت في 19 أيلول/سبتمبر عام 2001. كذلك قامت شعبة التوقع والدراسات بتنظيم سلسلة ثانية من «مداولات القرن الحادي والعشرين» التي جمعت خداة أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، في 8 كانون الأول/ديسمبر، أكثر من عشرين مشاركاً بارزاً على الساحة الدولية، وذلك من أجل تبادل الأفكار حول موضوع عام بعنوان: «القيم إلى أين؟»

لذا يحنأ أن نشكر كل المشاركين في «مداولات» و«مداولات القرن الحادي والعشرين»، الذين لولا مساهماتهم القيمة لما أبصر هذا الكتاب النور.



## تقديم

هناك فكرة شائعة جداً بأننا نجتاز اليوم أزمة قيم. ويخشى كثير من المراقبين انحطاط كل ما يعطي معنى عميقاً لأعمالنا وحياتنا، فيعززون هذا التراجع الى ازدهار العولمة التي تمحصر اهتمامها بالتنوير التقني، وبالتالي تبدو مفرقة في ماديتها تخلو من أي روح، وغير قادرة على توجيه أعمالنا، ولا تقيم أي وزن للقيم. كيف وصلنا الى ما نحن عليه؟ منذ فجر الحضارة، أيام النهضة ثم في عصر التنوير، نشأت مقولتان أخلاقيتان حلت الواحدة مكان الأخرى، فحددتا معالم الطريق للعولمة؛ الأولى تمثلت بالكتابة والمثل المطلقة، والثانية بالتعددية وتنوع الممارسات. وقد شكّل ذلك الى حد ما بوصلة أخلاقية. ولكن ما إن وصلنا الى تخوم عالم معولم حتى قللنا الوسائل لاستكشاف تعقيباته. فذاك أن العولمة أنتجت أرضية بغاية الجلدة، صارت معها وسائل إبحارنا القديمة قاصرة.

هل يعني ذلك أننا نسير نحو عالم يخلو من أية قاعدة سلوكية؟ لا أظن ذلك. فالقيم موجودة دائماً. ويمكن القول إنه في تاريخ الإنسانية، ومن دون أي شك، لم يكن هناك من القيم بالقدر الذي نشهده اليوم. أليس من أول نتائج العولمة هو ما كشفت عنه من تنوع الثقافات وتعدد القيم التي كنا نهملها سابقاً؟ فالغربة في ظاهرة العولمة لا تكمن إذن في غياب وهي ومتصع للقيم؛ بل قد يصح القول إن هناك قياً في الوقت الحاضر أكثر

كما يتوجب. إلا أن الأزمة التي نجتازها تدل على أننا قد أضعنا بوصلتنا الأخلاقية، ولم نعد نتسكن من تحديد الاتجاه الصحيح. لا توجد أزمة قيم - وعندنا منها الكثير - بقدر ما توجد أزمة في تحديد معنى القيم، وفي الاستعداد والأهلية لإدرة شؤوننا. فالمسألة الملحة تُلخص إذن في معرفة كيفية توجّهنا بين القيم.

لا يمكننا القول أن الاهتزاز السلوكي الذي نعيشه هو كارثة خُلفية. إلا نستلزم هذه الأزمة، وقبل أي شيء، نظرة نقدية؟ لا بد من الشروع بإعادة نظر في مختلف المبادئ. فكل الثقافات تتساوى في الكرامة، وبذلك فهي تتساوى في القيمة، لأن كل واحدة منها تعكس صورة ملموسة عن الإنسانية الشاملة التي خلقناها. من هنا يتوجب علينا احترام كل هذه الثقافات. لكن الجرائم ضد الإنسانية، ومشاعر الكره للأجانب، والتدمير المتعمد للتراث الثقافي، كل ذلك يدلّ على أن القيم ليست جميعها متساوية. كثيراً ما تم التماهي بين الثقافات والقيم التي تحملها، فيها نرى أن كل ثقافة، وفي الوقت التي يبيّن لها أن هناك أشياء صحيحة وأخرى غير صحيحة، تلجأ من تلقاء ذاتها إلى فرز القيم التي تراها متناقضة. من هنا، فإنه يمكن إعادة النظر بكل القيم والخطأ الذي ارتكبهت العالمية والنسبة لا يكمن في تجاهل مقولة أن القيم تتطور فحسب، وإنما وبالأخص في الإقرار بأن هذه القيم يمكن أن تتطور بمشاركة الجميع، فتكون محور نقاشات واتفاقات بين فاعلين بغاية التنوع أحياناً. إن لكل الطوائف نفس القيمة ونفس الكرامة، لكن القيم ليست جميعها متساوية.

إن التنوع الخلاق للثقافات الإنسانية ليس مجرد استنتاج بل هو حكمة. إن التحدي اليوم يكمن في أن الجهد الأكبر من الناحية الأخلاقية يجب أن يتم على صعيد المجتمع الدولي. يمكن أن نبني الأمل في توجّه أخلاقي جديد على فكرة حوار الثقافات. إن مثل هذا الحوار يقرّ بأن احترام كل الثقافات واجب، ولكن إعادة النظر بالقيم مهمة جماعية. إن خاصية هذا التوجّه تكمن

في اعتماد قيم ينشأ في بلورتها، فتكون مقبولة من الجميع بدل أن تكون مفروضة من أطراف معينة. ان مهمة اليونسكو هي في إثارة واحتضان مثل هذه النقاشات الأخلاقية والاستشراعية، من أجل إعادة لمجدد وبلورة قيم المستقبل. انطلاقاً من هذه الروح طرحنا السؤال: «القيم إلى أين؟». وبالتالي، ما يجب أن يُدعى حماساً هو الاتجاه الذي سلكه الإنسانية بفضل هذه القيم. ان التفكير الأخلاقي هي مهمة بغاية الحساسية، لأنه يستوجب حساً استشرافياً، إذ لا يتوجب عليه أن يسعى إلى توصيف القيم، بلدر ما عليه أن يفهم كيف تتحول هذا القيم، وكيف نحرّكها معها.

كوشيرو ماتسورا

الأمين العام لمنظمة اليونسكو



## مقدمة عامة

جبروم بندي

نتكلم في أيماننا المخافرة على «العدمية»، و«ضياع المعنى»، و«زوال القيم»، أو على «صدام الحضارات» وعلى قيم نزعهم بأن لا مجال لتجاوزها. إن مسألة العدمية، وبالتالي مسألة القيم، كانت في صلب المنازلات الفلسفية في القرن العشرين. بحسبه التنبؤي، كان نيتشه (Nietzsche)، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، يباهي التاريخ و«سار العدمية»، الذي لحقه بعبارة: «الخط من قدر القيم العليا». قد «موت الله» في مفهومه يؤدي إلى موت الإنسان<sup>(1)</sup>. بذلك فتح نيتشه الدرب أمام ميشال فوكو (Michel Foucault) في كتابه «الكلمات والأشياء». أما بالنسبة لهيدغر (Heidegger)، فالعدمية هي هذه الحركية التي تغيب الكينونة لتحوّل كلياً إلى قيمة. وبالرغم من التباين بين نظريتي نيتشه وهيدغر، فإن بعض الفلاسفة - وبالأخص جيانّي غاتيمو<sup>(2)</sup> - رأوا تقارباً بين التحديد للعدمية، مرده إلى «تحويل الكينونة إلى قيمة بديلية». والمفارقة تكمن في أن انحسار «القيم العليا» قد يكون هو الذي حرّر مفهوم القيمة لتفتّح على كم هائل من الاحتمالات. فالقيم يمكن أن نستحضر «طبيعتها الحقيقية» في إمكانية التحوّل والتبدّل ضمن «المرار

<sup>(1)</sup> في توضيح ذلك حسن دوبري، «L'Esprit du mal» في «L'Esprit du mal».

<sup>(2)</sup> جيانّي غاتيمو، «مقالة المحادثة»، باريس، منشورات سوي 1988.

Ugo VATTIMO, *La Fine de la modernité*, Paris, Seuil, 1988.

المعتم للقيمة التبادلية»<sup>(3)</sup>.

في مطلع القرن الحادي والعشرين، وفيما نحن نشهد انهيار مشاريع استعادة القيم - كانت مشاريع سياسية ثورية للتحرك، أم رهانات إعادة تأسيس لبراميج فلسفية وروحية واهيولوجية أو سياسية - وفي الوقت الذي يقوم فيه بعض المهلوسين بالتنبؤ بعصر «ما بعد الإنسانية»، بل بالعصر «اللاإنساني» وفي الوقت الذي تحصل فيه أحداث مأساوية ترزعق ثوابتنا وتنزع المصادقية عن نظرية «نهاية التاريخ» وفي الوقت الذي نكتف بالمجتمعات جهودها للتفتيش عن قيم جديدة... في هذا الوقت بالذات، لا يمكن لليونسكو أن تبخل بجهودها للمساهمة في التفكير الاستشرافي والفلسفي الذي يجهد للإجابة عن السؤال: «القيم لدى أين؟»

بدوره فولتير (Voltaire)، في عصر التنوير، لم يكن يساوره أدنى شك: «لا يوجد إلا منهج أخلاقي واحد، كما لا يوجد إلا علم هنسي واحد». إلا أن هذا اليقين الشمولي قد تصدّع منذ زمن بعيد أمام الإقرار بأن مصدر الأخلاق هو إنساني بحت. فإليل إلى الاعتقاد بالنسبة التاريخية والثقافية، مثل المحاولات المتعددة لتجريد القيم من قدسيتها وتحويلها إلى أغلبية اهيولوجية تستر خلفها آليات سلطوية، أسهم في زعزعة الاعتقاد الفلسفي والديني والفني بالحق والخير والجمال كقيم مطلقة. هذه الأزمة القيمة الكبرى التي هزت بعمق القرنين الماضيين، أفضت إلى تشويش الثوابت القيمة في المجالات متعددة. فهل ان غياب أساس مجاوزي يتيح إسدال القيم المستقرة إلى ساء دهرية، أو تلقيا خالصة عبر وحي لا تشكيل فيه، يعني أن القيم إلى أقول؟ أم أنه يجب في عالم يتميز بالتقاء كوني للثقافات، أن نتوقع تناقضات حادة، وصدامات قد تكون عنيفة بين قيم متعاكسة؟ أم أننا نشهد ربما تهجينات غير متوقعة ومجتمعة بين نظم قيمة تعود إلى أصول واتجاهات هي اليوم غريبة الواحدة عن الأخرى؟



إن القرن العشرين قد أعاد النظر بصفة مؤلمة في ثوابنا القينية فيما يتعلق بالمجتمع والتاريخ والإنسان. وأزمة القيم الحالية لا تخص فقط الأطر الأخلاقية التقليدية التي أرسنها العيانات الكبرى، وإنما تخص القيم العلمية أيضاً التي سمحت لأن تكون البديل (العلم، التقدم، تحرر الشعوب، المثل التضامنية والإنسية). والفضاعة التي طبعت القرن العشرين لا تزال، على ما يبدو، تهدد مستقبلنا. فتطور التكنيات، وهو العامل الحاسم، وغير المتوقع، والذي لا يمكن كبح جماحه في التغيير، ألا يخشى أن يؤدي بنا إلى إنسانية لا نعرف ماهيتها، والتي يحلو للبعض أن يطلق عليها اسم «ما بعد الإنسانية»؟ هل يمكن لتطور الثورة الجينية أن يُنتج شكلاً من التدجين اللاتني للجنس البشري؟ في عالم يسيطر عليه الابتكار والقطيعة الجلدية مع ما سبق، وهو أمر سيؤثر بشكل متسارع على الجنس البشري بمجمله وبذلك في التوازنات الجيوسياسية، كيف يمكن أن نتخيل استمرارية التاريخ، وأن نحافظ على هذه الطوباوية المرجوة لحياة أفضل للعديد الأكبر من الناس؟ هل بإمكاننا أن نحافظ على مقاصد مشروع عالمي يتلاءم مع تعدد التراثات، ومقتني من تراكيبها المتداخلة؟

لقد لاحظ بول فاليري أن مفهومنا للقيم الأخلاقية والجمالية ينحو نحو التعارب، في عالم تسيطر عليه المضاربة، على غرار قيمة السلع في البورصة. ليس هناك من معيار ثابت للسلع، أو من مقياس مستقر ودائم، بل إن هذه السلع تتأرجح في سوق واسع، والقيمة ترتفع وتنخفض وفق الأمزجة، أو الملح الذي يذب في السوق، أو وفق المراهنات المبنية على التقديرات الذاتية. وكان يحلو لفاليري أن يقول إن «الفكر» كقيمة لا يختلف عن قيمة «القمح» أو «اللعب»، وهو في هبوط مستمر... هكذا فإن ظاهرة للروضة التي لم تكن تتجلى حتى الآن إلا في بعض المجالات التي تسيطر عليها الاعتباطية أو الأعراف، كما في الشباب، تمنح اليوم مفهومنا للقيم. نحن نعيش في اللحظة العابرة، في الزاقل المتسارع، في النزوة الذاتية، كما لو أن القيم الأكثر قدسية والتي صارت بلا أساس، يمكن

أن تُعرض في هذا السوق الكبير للسلع المنقولة وأن يكون لها بدورها سعر متراجع. هذه الطريقة الظرفية، والآنية والمضاربة، في النظر إلى القيم، تولّد عدداً كبيراً من الظواهر الأخلاقية والجمالية في عالمنا المعاصر. إن دور الإعلام والوسائل التي يستخدمها يعزّز هذا التوجه، بما أن المنطق الذي يخضع القيمة لقانون السوق، مثل منطق اللوثة والفورنات القصيرة المدى، يقتضي اعتبار جملة «مؤشرات» يجب التقاطها في اللحظة العابرة، مما يجعل للمعلومة الآنية محلّ مكان مضمّن التاريخ والتعرف إلى تحولاته البعيدة التي لم يعد بالإمكان قراءتها.

في هذا الإطار المؤثر بقوة، والذي يبدو أنه يفضل «قلب» القيم<sup>(4)</sup>، كيف لنا أن نفكر في جدية هذه القيم؟ في عالم متراجع، متبدل، يعيش تحت التأثير الانفعالي والفكري للصور العابرة، كيف يمكن لقيمة مركزية كالترية أن نجد لها مكاناً؟ إن القرن الحادي والعشرين قد يقع في شرك تناقض غريب: فما من زمن كان للآني فيه مثل هذا الاعتبار؛ ومع ذلك، فإن بروز مجتمعات المعرفة التي تسعى لتأمين التربة للجميع وعلى مدى الحياة لم يعد حلماً، وإنما أصبح مشروعاً يؤدّن بنشوء منظومة قيم جديدة بعيدة المدى، تتمتع بالجلد، وكذلك بالمرونة وروح الشباب<sup>(5)</sup>. حين تُلقى الحدود بين مراحل الحياة الثلاث، تنشأ قيم جديدة معرفية واستشرافية. إنها قيم مبتكرة أكثر مما هي موروثة، مبتدعة أكثر مما هي مكررة، قابلة للانتقال أكثر مما هي منقولة.

هل نحن، والحال كذلك، منجهون نحو تحميل القيم، ما إن يكون علينا، وقبل كل شيء، أن نكوّنها؟ هل أصبحت الجمالية العامل الأفعال في الاقتصاد والأخلاق؟ لقد زال اليوم التناقض بين الفنان والبورجوازي، بين «الجمالية

<sup>(4)</sup> طر حبل - حروف مر قلب القيمة

Jean-Jacques GOUX, *Frivolité de la valeur*, Paris, Bataillon, 2000.

يتم التأكيد أن يتكرر جلال حروف هو محلّ السامة القوية التي قدمها من أجل تحدي إنكسار اليوسكو حول استشراف القيمة، مقاربات القرن الحادي والعشرين، التي خصصها اليوسكو في 8 ديسمبر 2001

<sup>(5)</sup> جيروم بندي، دليلاً، أكثر فأكثر شيئاً، «مناقشة افتتاحية للجلسة الخامسة عشرة من «مداولات الفرق الحظية والعشيرة»، وهي نُفذت في مقر اليوسكو في باريس في 28 سبتمبر 2000، نُشرت في مجلة *Revue des Deux Mondes* - جدد أكتوبر سبتمبر 2002.

والاقتصاد الباسي»، على حد قول مالارميه (Mallarmé). لم ينس الاعتراف بالفتان ومجيدته فحسب، وإنما يمكن القول إنه لم يحتل موقعا متميزاً في أي وقت كما الآن، بعد أن اعتُبر النموذج للنشاط المنتج للمعنى وللجدة. «الإبداع» يحتاج كل شيء. نحن كلنا «مبدعون»، أو نطمح لأن نكون كذلك. كل إنتاج، وكل مشروع، وكل عمل يُخطط له على قاعدة الإبداع الفني. في حياتنا الخاصة، وفي غياب الأطر المستقرة والدائمة، يجد كل واحد منا نفسه ملزماً بالإبداع، وإن يكن لطريقة وجوده: علينا أن نخترع «نمط حياة». وفي الحياة الاقتصادية، يُعتبر التجديد المحرك الأساس للتطور؛ ذاك أن قوى السوق أكثر ما تهتم بإغراءات العرض وخلق الحاجات، وهذا ما يستوجب دينامية متواصلة للإبداعات الجذابة. هذا التجميل المعتم لا يؤثر إذن في المجتمع فقط كساحة عرض (وسائل الإعلام، الإعلان، المدى السمعي-بصري)، وإنما النواة الأساسية للمبدأ الأخلاقي وللدينامية المؤسساتية.

اتطلاقاً من ذلك، هل يمكننا تشخيص نشوء قيم جديدة؟ ما من شك في أن القرن العشرين شهد وفي مناطق عديدة من العالم، انحصاراً كبيراً في التعلق بالعقائد الدينية التقليدية؛ ولكن في الوقت ذاته عرف تنوعاً هائلاً، لدى الأفراد والجماعات، في البحث عن الروحي. هل تحمل هذه الخطوات المحدودة فيما هامة يمكن أن تشكل قاعدة للمستقبل، ومصدراً للتجديد؟ بالإضافة إلى ذلك، ولغياً نحن نرى تداعي الترابط الاجتماعي أمام تنامي الفردانية الجندرية التي تلغي الروابط الموروثة والهويات القائمة، نلاحظ تنامياً غير مسبوق لأشكال جديدة من التجمعات التعايشية، وولادة نماذج جديدة للتضامن. أي قيم تحمل هذه الشبكات المستحدثة من التناغم والترابط والتواصل، والتي يسهل التطور التكنولوجي قيامها؟ في عالم تنامي فيه دوافع المصلحة الاقتصادية والقيم المادية والرجسية للاستهلاك وإشباع الملذات والنزوات، هل يمكننا تلمس بروز قيم بديلة تُطلق عليها اسم «ما بعد المادية»؟ يرتبط بهذه الأسئلة انبهار الأطر الأبوية (بأبعادها الأخلاقية

والمؤسساتية والضافية والمبتاعية)، وهو نصّع هام يؤدي الى «تأنيث» القيم، وما لذلك من نتائج عميقة يصعب تحديدها بالكامل، ولكنها ستؤثر بالتأكيد على معالم القرن الآتي.

ان التساؤل حول القيم هو المؤشر على التحولات العميقة التي تعيشها مجتمعاتنا المحاطة بالتأثير المزدوج الناجم عن ظاهرتين واسعتي الانتشار، هما العولمة والتكنولوجيات الحديثة. فالعولمة، وبمعكس ما يظن غالباً، لا يمكن اختزالها في تحرير الأسواق أو في سيطرة فكرة شعولية. العولمة، كشعور بالانتماء للعالم نشأت منذ زمن بعيد، وهي حالة تعود بجذورها الى عدة قرون. ألم يفكر الفلاسفة داخل الأمبراطورية الرومانية، وللمرة الأولى، بمفهوم المواطنة العالمية؟ وكما يلاحظ ادغار موران (Edgar Morin)، فإن تاريخ العولمة الأولى -أي تلك المرتبطة بالمستكشفين والاكتشافات الكبرى والاستعمار، والتي أرست كل أنواع السيطرة والتسلط السياسي والاقتصادي أو الثقافي- لا يجب أن يحوّل نظرنا عن وجود عولمة ثانية، وهي عولمة الضمائر، -من لاس كازاس (Las Casas) ومونتاني (Montaigne)، الى المنظمات غير الحكومية والتجمعات المدنية العالمية المعاصرة، المرتكزة على فكرة إنسانيتنا المشتركة، وعلى الرؤية الاستشرافية لمواطنة كونية-، والتي هي ظاهرة سياسية وفلسفية وروحية بقدر ما هي ثقافية. هل يعني ذلك أنه بالإمكان قيام تعايش متناغم بين الثقافات كما ينادي المدافعون عن عولمة نواغية وسلمية؟ هنا لا بد من ملاحظة استمرار الفوارق النافرة على المستوى الدولي والوطني. لا بد أيضاً من إثارة دور التكنولوجيات الحديثة و«ثورة المعلومات» المراكبة للعولمة. ويخشى كثيراً في ضوء التطورات المتسارعة، أن تتعمق الهوة الرقمية والاقتصادية والاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، والتي لم تعد تشتمل تحديداً على الانقسام بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. أكثر من أي وقت مضى، من الملائم أن تنبصر في أنماط التوزيع العالمي للمعارف والتبادل الحضري بين الثقافات.

إنطلاقاً من هذا المنظور، فإن السؤال حول تعددية الثقافات لا يمكن أن يقتصر على النقاش حول القيم ومسألة النسبية. إن التحدي الجديد في زمن العولمة والتكنولوجيات الحديثة يكمن في السؤال: ما السبل للمحافظة على التنوع الثقافي؟ ذاك أنه لا يمكن التخلي من حجم المخاطر التي تهدد التنوع الثقافي بعد ذاته، ومسألة مستقبل اللغات نيتن ذلك بشكل نافر: هناك ما بين خمسة وسبعة آلاف لغة محكية اليوم، ويمكن أن يتخلص هذا العدد لل نصف في نهاية القرن الحالي. ولا يمكن لغياب التعدد اللغوي الحقيقي على الأنترنت، إلا أن يضاعف ظاهرة انقراض أو ناكل اللغات. فابعد من النقاشات المستقبلية حول الوسائل الملائمة للحفاظ على التنوع الثقافي لا بد أن يُطرح أولاً تشخيص المخاطر التي تهدد هذا التنوع.

إن التحديات الجديدة تتطلب أجوبة جديدة. أي علينا أن نعرف ما إذا كان العالم الجديد الذي ترسم ملامحه يفترض منا إعادة تقييم جلورية للعقود الاجتماعية التي تشكل عماد مجتمعاتنا. إن التحولات الشاملة التي ذكرناها آنفاً تستوجب جهداً من أجل بلورة مشروع يعيد التأسيس في المجالين السياسي والاجتماعي على الصعيد الدولي، وهذا ما حاولت اليونسكو في أعمالها أن تصوغه انطلاقاً من فكرة «العقود الأربعة»<sup>(6)</sup>. عقد اجتماعي جديد أساسه الترية للجميع على مدى الحياض، وعقد طبيعي، وعقد ثقافي، وعقد أخلاقي: هذه العقود تشكل المحاور الأساسية لهذا المشروع، في مجتمع شعولي برهاناته الكونية. فبدون تعميم الترية على الجميع ومدى الحياض، كيف يمكننا استئصال الفقر الشامل، وكيف يمكننا نشر القيم الديمقراطية بفعالية، وكيف يمكننا بناء مجتمعات المعرفة الحقيقية؟ بدون عقد طبيعي لا يكون فيه الإنسان بعد الآن «السيد والمسيطر» على الطبيعة وإنما المولمّن عليها، كيف

<sup>(6)</sup> أنظر تقرير الأوبسكو العالمي للاستشراف - The World Ahead: our Future in the Making - لعام 2001 ظهرت ترجمة الفرنسية بعنوان Un monde construit - باريس 1999، وقرعة العربية من دار البهل للنشر بعنوان «عالم جديد»، بيروت 2002. أنظر كذلك كتاب Les Clés du XXI<sup>ème</sup> siècle - مطبوعات سوي، باريس 2000 (صدرت الترجمة العربية بعنوان «مفتاح القرن الحادي والعشرين» - دار البهل - بيروت 2004).

يمكننا وضع حد لانتهاك الموارد القائمة الذي قد يقضي نهائياً على إمكانيات التنمية المستدامة، وبالتالي على حفظ الأجيال القادمة؟ بدون عقد ثقافي - وإنجازه ليس الأقل صعوبة-، ما هي السبل التي نمتلكها لمواجهة القضاء على التنوع الثقافي؟ بدون أن نعيد تحديد المتطلبات الأخلاقية التي تتضمن الهدف الأساسي لحقوق الإنسان ونسمح بتحديد إطار للأمن البشري، كيف يمكننا إرساء أسس ديمقراطية استباقية ومواطنة كونية؟ كل هذا يدل على ضخامة المهمة الملغاة على عاتقنا.

من أجل إنجاز برنامج إعداد التأسيس هذا، من المهم قياس جدوى المنهج الاستشرافي. كان مكيافيلي (Machiavel) يقول إنه «لا يجب على الملك العقلاء أن ينتهوا فقط لمشكلات الحاضر، وإنما للاضطرابات الآتية كذلك» [..] لأنه إذا تم توقعها يمكن بسهولة أن نعالجها، ولكن إذا انتظرنا حين القرباء، فإن العلاج لا يعود ناجحاً بعد أن يستفحل المرض»<sup>(7)</sup>. واليونسكو، هذه المنظمة التي يأتي الاستشراف في صلب مهمتها، وتجهت الدعوة للبرازيليين في حقول العلم والبحث والفكر والإبداع، وللبازين في الحياة العامة على الساحة الدولية، وذلك من أجل توثيق العلاقة بين السياسة والحكمة الاستشرافية. نحن ندرك من الآن أن على العلم أن ينجح كذلك لمبدأ الاحتراس، شرط ألا تلجم قدرته على تحقيق الإنجازات. إن نتائج الثورة الجينية نستحق بشكل خاص أن تحاط بالتساؤلات، إن في الميدان الأخلاقي، أو في ما يخص الأولويات الاجتماعية والممارسات القائمة على التميز، والتي لم تسع هذه الثورة بالقضاء عليها. لأنه وفي ظل «الترويض الذاتي» المحتمل للجنس البشري، ألا نشهد عودة الشياطين القديمة والأشباح القديمة؟

لو استرسلنا في الأسئلة، أما من خشية أن نصاب بالدوار وأن نشخص بشكل مسرع ضياع المعنى الذي رأينا فيه ملامح العدمية؟ بالتأكيد إن خطر ضياع المعنى يبقى الألف المتكرر لعدد من الأسئلة التي تواجهنا. يكفي أن

<sup>(7)</sup> مكيافيلي: الأمير، الفصل لفظ

ننظر الى تنوع أشكال الأمراض النفسية المعاصرة لنفهم أن مجتمعاتنا الحالية، وبعد أن ضيّعت الزمن، هي على وشك أن تحسر الروح كلملك. كل شيء يحدث وكأننا في عصر الانتاج القصير المدى قد استسلمنا لعبودية الضغط النفسي وتسلط الاستعجال. ألا يعني ذلك، كما يقول جان بودريار (Jean Baudrillard)، أن ندفع ضريبة باهظة من أجل «التوصل الى الحد الأعلى من استنفاد طاقاتنا الذاتية، وكسب محمدي الإنجازات الفارقة، والتحقيق غير المشروط لكياننا البشري بوصفه برنامجاً؟».

لكن غياب المعنى لا يمكنه إلا أن يكون وهماً يتمثل بالكآبة. فحين نطرح السؤال، كما نفعل في هذا الكتاب: «القيم الى أين؟» فإن غياب المعنى لا يشكل سوى جواب حزين ومجتزم. حري بنا أن نتكلم على انزياح المعنى، وتشكل معان جديدة. فلنختم إذن بالرهان التالي: ماذا لو كانت إعادة التأسيس التي ننمناها بكل جوارحنا، لا تتحقق إلا بالمعرفة ونشر المعارف؟ وماذا لو نوجب أن تعقب مجتمعات القيم مجتمعات المعرفة؟ ذلك ان المعرفة لا يمكن أن تقتصر على طرح الأسئلة وزرع الشك، الملازمين للمنهج العلمي. المعرفة هي أيضاً إبداع ومجدد وإدراك للتغيير. ولا يمكن لليونسكو أن تمجد طموحاً أجمل من أن ترشد الى الطريق المؤدية الى هذه الأخلاقية الجديدة.





الجزء الأول

---

القيم إلى أين؟



## مقدمة عنيزة بناني<sup>(١)</sup>

لقد أثر عالم اليوم التبعة في بعدنا المادي، مستحياً في أغلب الأحيان حل طبع إله التقدم المادي بعدة قيم أخلاقية وروحية. لقد تطورت، بل تبدلت معطيات اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية أو تربية كبرى، بطريقة لم تعد نظرنا للعالم وحياتنا وتصوراتنا التي نخطاها الزمن، تسمح لنا ذاتياً باعتد الحلول الملائمة لإشكاليات أسسية. بالإضافة الى ذلك، لم نوفق ذاتها بتجنب القطيعة بين قيمنا وثقافتنا، وبين الاقتصاد الشمولي وقواعد السوق التي تحكمنا والتكنولوجيا الحديثة التي لمحتاحتنا، وإن كان لوجودها فائدة كبرى. لقد نشأت فجوة بين الفطيين الأساسيين لتجربتنا الحياتية. لذا فإن المحصوريات الثقافية والإيديولوجيات الدينية، والتي غالباً ما نجد عن معناها الحقيقي، فرحت نفسها بشكل متزايد كرد أوحد. من هنا يتعين علينا تدعيم منظومة قيمنا، وبذل الجهد لإقامة مجتمع الفكر، بعد أن أرسينا مجتمع الأمم، كما كتب جيروم بندي في «مفاتيح القرن الحادي والعشرين». لا يكمن الخطر الذي يترتب بنا اليوم، كما يقول البعض، في صدام الحضارات، وإنما في غياب القيم التي نقاسمها فيما بيننا. إن أحداث 11 أيلول/سبتمبر

<sup>(١)</sup> عنيزة بناني ديدة المقيمة في المغرب من 1994 إلى 1998. وسعيدة للغرب لدى البرسكو. شملت كاتلة، رافعة المصير الاقتصادي البرسكو من 2001 و2003 وهي بالإضافة الى ذلك عضو الأمانة العامة لهيئة المصير المزدخريه ولجنة التراث العالمي التابعة للبرسكو

2001 وامتداداتها والأسئلة العديدة التي تثيرها، تتطلب تحليلاً في العمق. إن تفكيرنا اليوم يندرج إذن في سياق عام ويحدّد في آن. من الضروري وأكثر من أي وقت مضى، أن نبني منهجاً أخلاقياً مرتكزاً على قيم تسعى لبناء عالم أكثر عدلاً، وأكثر تضامناً، عالم يحضن الجميع وتسوده الحرية والمساواة والسلام وعدم التمييز واحترام التنوع والاعتراف بغنى كل الحضارات - «التنوع خلّاق» كما يقول خافيير بيريز دو كويلار (Javier Perez de Cuellar).

إن إعادة التأكيد على تعلقنا بقيم كهذه، واعتبارها مرتكزاً يستند إليه عملنا وتعايشنا مع الآخرين لمي إذن مهمة جوهرية وملحة. وفي السياق الدولي الحالي، تشكل القيم التي هي في صلب مهمة اليونسكو رأس قائمة الأولويات. لذا يجب أن نترجم بصورة ملموسة، بعيداً عن أية شعارية. ويتم ذلك عن طريق تربية الأفراد منذ حداثة سنهم، وإفساح المجال أمام كل واحد لإبراز تميزه، ولتفتح وتطوره في إطار سلمي.

ليس على أحد أن يفرض على الآخرين نظراته إلى العالم، أو ثقافته، أو طريقة تفكيره، أو قانونه الأخلاقي. فالقبول بالتنوع، وإدراجه في مسار عالمي دون الوقوع في النسيئة، يشكل دون شك الطريق الأفضل. في الماضي، أثبت الأندلسي، سيما في العصر الذهبي للخلافة في قرطبة، إمكانية بناء ثقافة متألّفة، إنطلاقاً من تعدد الهويات. «بفضل هذه المغامرة الكبرى للفكر» وفق عبارة غورخي لويس بورخيس (Jorge Luis Borges)، وبفضل هذا الالتقاء المميّز للتفكير كما كتب حمزة رامي، وكذلك بفضل القيم التي كانت تقاسمها مختلف مكونات المجتمع في حينه، - وهي قيم تقارب كثيراً تلك التي نعتبرها اليوم من مميزات الحضارة -، تمكّنت الحساسيات الأكثر تنوعاً من أن تعبر عن نفسها، وتمكّنت مختلف الثقافات المتواجدة من أن تفيّد من تجارب الآخرين، دون أن تعرّض هويتها الخاصة للخطر. هذا المثل يستحق اهتمامنا، في وقت تساءل فيه عن القيم التي تسود عصرنا. وذاكرة مختلف الشعوب تحفل بأمثلة من هذا النوع، وهي جديرة بأن توحى لنا بكيفية نسج العلاقات

بين البشر والمجموعات. فمن المناسب أن نعيد إليها الاعتبار، ليس على شكل حنين بالطبع، وإنما من أجل بناء مشروع للمستقبل مبني على القيم العالمية المشتركة والتي تفيح المجال الأوسع لما هو إنساني. إن المحطات الكبرى في التاريخ كانت دائماً تلك التي أعلنت من شأن الإنسان. واهتمامنا الأبرز في وقتنا الحاضر يجب أن ينصب لإعطاء معنى لالتفاتنا المشترك للإنسانية - مع احترام الفوارق-، في إطار مشروع إنسي متجدد.



## أقول القيم أم تصادمها أم تهجينها؟

منذ 11 أيلول/ سبتمبر 2001، هل التصادم بين القيم محتوم؟ من المؤكد أنه في سياق العولمة يبدو أن القيم قد خسرت من شعوليتها، والثابت الأخلاقية من قوتها. إزاء عنف التزايدات والمطالبات، يبدو أن فكرة نية القيم التي ترسخت تدريجياً في خطابتنا، لم تعد مقنعة بما يكفي لمقاربة المسألة. هل نشهد أقول القيم؟ «حرباً» بين القيم؟ أم نهجين للقيم منبثقة من توليف مختلف؟ في مواجهة أزمة القيم التي طبعها القرن العشرين، يفرض التكبير الاستشراقي حول مستقبل القيم نفسه كضرورة.

جيانّي فاتيغو يستعيد مقولة «الحضارة في طور الأفل»، والتي ارتبطت تقليدياً بالغرب، ليطبّقها على العلاقات التي يقيمها إنسان «ما بعد الحداثة» مع القيم. هكذا يقترح رسم مسار ثالث، بين عتف المطالبات التعضّبة، وهذا الشكل من التمحوّر البسيط الأوروبي حول الذات، الذي يسمّى لأن يفرض النموذج الأوروبي على الجميع: صياغة «حضارة الأفل»، التي تشمل في الوقت ذاته على وهي نية القيم وضرورة القيام بعمل تفارضي.

أرجون أبادوراوي بدوره يعلن عن موافقته على المفاوضة، وهي حجر الأساس لما يسمّيه «أنسة تكيفية». وذلك ضمن سياق تجديد أشكال العنف

الذي يميز العالم الحديث، والذي يدعو إلى تحليله انطلاقاً من المواجهة البسيطة بين نموذجين تنظيميين: من جهة، النموذج القديم لـ الدولة- الأمة، ومن جهة ثانية النموذج الناشئ الذي يفرغه طوفان الشبكات الناتج عن العولمة، وهذا ما يلقي أبهة إمكانية لاعتبار شمولية القيم كمعطى قائم بذاته.

جان بودريار من ناحيته يصوغ فرضية التعارض بين العالمي والشمولي الكوني. ففي فرضها للتضكك وإلغاء التكافل، تعمل القوى الكامنة وراء العولمة حسب قوله على تدعيم ما هو شمولي. من هذا المنطلق يفسر انتفاضة الخصوصيات بشكلها المتطرف، والإرهاب كمؤشر على فقدان ما هو شمولي، كمحطة نهائية للعولمة.



## نحو أفول القيم؟ جياتي فاتيحو

أمل بالا يؤتجه إلى اللوم بأن استعيد مقولة البمين، لا بل النظام الفاشي الأوروبي، لو أثرت في مطلع كلامي عنوان كتاب أوزفالد شبنغلر (Oswald Spengler) الذي صدر في العام 1918: «أفول الغرب»<sup>(1)</sup>. أقترح أن نعطي لعبارة شبنغلر معنى مغايراً على الصعيد السياسي، مع المحافظة على بعض مدلولاتها من الناحية الوصفية. أشد بالآخرص على الرابط الذي كان يقيمه بين أفول الغرب والامبريالية. وبالرغم من أني لا أشاطره الرأي في النظرية البيولوجية حول حياة الحضارات، والتي وفق تحليلها تبدو على العالم الغربي علامات الشيخوخة، فإني ألاحظ بأن هذا العالم يُطلق إشارات التفسج التي تميز مهمة على الأقل، إذا لم نقل مصيره.

من السهل جداً أن نتوسع في هذه الأفكار في السياق الحالي، الذي طبعته أحداث 11 سبتمبر، والتي سارع كثيرون إلى وصفها بالـ«القيامة». إن أحداث 11 سبتمبر بنظري لم تحدث شيئاً جديداً بالكامل، لأن برجتي التجارة العالمية سبق أن تعرضت لأعمال إرهابية. وقد تسنى لنا أن نكشف نوايا

<sup>(1)</sup> Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, 1918

وقد صدرت الترجمة العربية بعنوان: *Le Déclin de l'Occident* التي قد تحمل معنى «انحطاط الغرب» أو «أفول الغرب» (للترجم)

الارهابيين ومقدريهم على توجيه الضربات. من ناحية أخرى، فإن الركود الاقتصادي الأمريكي لا يعود إلى 11 سبتمبر، لأن علامته كانت بادئة منذ شهر آذار/ مارس 2001.

الجديد هو تلك القوة وهذا التهاكس غير المسبوقين اللذان مكنا الرئاسة الأميركية بقيادة جورج بوش (George Bush) من النجاح في تشكيل «الحلف المقدس» ضد الإرهاب. لكن هذه النعمة تفقد شيئاً فشيئاً من صلابتها، بقدر ما تقترب الحرب في أفغانستان من نهايتها، لأن التساؤلات تتزايد حول الأشكال التي سينتقلها لاحقاً تدمير «كل» قواعد الإرهاب في العالم. والاسم الذي أطلق بالأساس على هذه العملية «عدالة بلا حدود» يوحي بأن لا نهاية لهذه المهمة.

### الحرب في مواجهة العلمنة

بالرغم من أننا نشهد «صدام الحضارات» الذي تكلم عليه هنتنغتون<sup>(1)</sup>، فإن تطور الأحداث في الشرق الأوسط وفي مختلف المناطق التي يضر بها الإرهاب، يمكن أن يوصف بأنه هجوم على عالم بلغ النضج -أي عالمنا- ولم يعد يمتلك حماس الشباب وعفه اليانس أحياناً، أو حماس هؤلاء المستعدين للتضحية بأنفسهم في سبيل مثل علبة أعلافية-دينية. من المستبعد بالطبع أن يكون كل مقاتلي «القاعدة» أبطالاً أو قذبيين: فلي جانب المتعصين الذين يفجرون أنفسهم بالقنابل، أو أولئك الذين يفجرون بالطائرات في أبراج نيويورك، نجد بالتأكيد بعض المتاجرين الذين يستخدمون الدين كأقنون الشعوب، وبعض المستبدين الذين يمارسون العنف لأغراض سياسية دينية وعلفانية. ولكن من ناحية الإسلام الأصولي، كما من ناحية الغرب، ما يثير الدهشة هو أن ما يوصف بعدم تقابل الحرب والإرهاب يعتبر كذلك

Samuel HUNTINGTON: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996. ظهرت لترجمة الفرنسية بعنوان *Le Choc des civilisations* من طرف

عن فاروق عيسى من الناحية الروحية. فلو صدقنا الصحافة بعد أحداث 11 سبتمبر - وحتى قبل هذا التاريخ - فإن كثيرين منا يعتقدون بأن الغرب الاستهلاكي أصبح مشككاً في إمكانية انخراطه في صراع مستيت، كما عجزت الامبراطورية الرومانية في نهاية أيامها عن أن تواجه برايرة الشمال، وهم أكثر بدائية، وأكثر قوة، وأكثر شجاعة، وبالأخص أكثر «شباباً»، فيما لو استعملنا المصطلح البيولوجي المشهور لشينغلر.

بالرغم من أن فلسفة القرن العشرين غالباً ما وُسمت بنوع من «الانطباعة السوسبولوجية»، وفق العبارة التي استخدمها لوكاش (Lukacs) للكلام على سبتل (Simmel) فإنه ينبغي مؤكداً أن أحد المظاهر الأساسية للتزاع الحالي بين العالم الغربي وأعدائه يكمن في درجة علمنة المجتمعات الحالية. من الصعب تعهد أسباب هذا الاختلال، الذي يمكننا وصفه تقريباً وبشكل حصري في الجانب الغربي: المنافسة بين البابوية والامبراطورية في القرون الوسطى، حركة الإصلاح البروتستانتية، عصر التنوير، هذا إذا اقتصرنا على ذكر المحطات الكبرى للفصل بين المجال الديني والمجال الدنيوي في المجتمعات الأوروبية. لا بد من أن نضيف الى هذه اللائحة الثورة التكنولوجية، والتي كان من أهم إنجازاتها في القرن التاسع عشر نشوء «المدينة الكبرى» التي أفتت، كما يبين ذلك بودلير (Baudelaire) ووالتر بنجامين (Walter Benjamin) وسيمتل، الى ضياع «نقطة الارتكاز»، أي أن ذوبان العادات المشتركة والاعتقاد بالقيم ذاتها، تحول الى ظاهرة شاملة. ان المظهر الذي رأى كارل مابهايم (Karl Mannheim) أنه يميز المثقفين في الثلاثينات، - المتمثل في نوع من التائق المشكك والذي حولهم الى «طبقة» خارج تصنيف الطبقات - قادرة على التحرر من الايديولوجيات -، هو للوقوف العام للناس المتأمين الى تلك المجموعات الكبرى المستهلكة للبضائع وللمعلومات التي تعم العالم الصناعي.

في العام 1874، وفي التأمّن الثاني من «تأملات في غير زمانها»، وصف

ينشئ هذا الموقف عل أنه يعتبر عن المتخف في عصره: تراه بنوء تحت ثقافة ومعلومات راكمها التاريخ، ويتزده في حديقة التاريخ كما في مخزن لألبة المسرح، حيث يمكنه عشوائياً اختيار الزي الذي يلائمه، حتى لو اقتضى الأمر تبديله بعد قليل، مما يحرمه من أية طاقة ابتدائية، وهو ما يجعل من ثقافتنا ثقافة منحطة. فعبء الذاكرة والذكريات يمنعنا من خلق قيم جديدة. لكن ينشئ في أعماله اللاحقة العائدة الى مرحلة النضج، أنكر بشكل واضح تقريباً الموقف «الحيوى» *vitaliste* الذي بنّاه في شبابه، والذي حدا به لأن يكب في واحدة من «رسائل الجنون» التي أرسلها من تورينو في كانون الثاني/ يناير 1889، أن لديه إحساساً بأنه يحمل كل أسماء التاريخ. أكان في الأمر جنون أم لا - لأن المفارقة تكمن في أن هذه الرسالة تعتبر عن الأفكار غير «المرضية» لمرحلة النضج عند نيتشه -، من الواضح أن هذا النزوع الى التكرار الدائم يشكل في فكر نيتشه إحدى خصائص إنسان ما بعد الحداثة والذي لا نجد ملامحه عند المثقفين الذين انتقدتهم كارل ماركسهم فحسب، وإنما لدى كل سكان التجمعات المبنية الكبرى التي توحدت بفضل البث التلفزيوني وبفضل الأنترنت.

والخطأ - إذا أمكننا قول ذلك - لدى نيتشه الشاب، ولاحقاً لدى شبنغلر في «أقول الغرب» هو الاعتقاد بأن الأقول هو شيء «سليم». من ناحيتي، لا أتردد في اعتبار هذا النوع من «الحيوية» *vitalisme* تعبيراً عن استمرار ما يسمى هايدغر الميتافيزيقيا، وما يسمى فيلسوف مثل دريدا (Derrida) «التمحور حول الكلمة» *logocentrisme*، أو بصورة أوضح «سيطرة الحضور»، بل «أسطورة الحضور»، بما هي امتلاء للكينونة؛ وهو ما يتعارض مع التذكر وانتظار المستقبل (كلمة «أقول» لا تعني فقط انتظار الشمس ساعة الغيب، وإنما أيضاً التهاة الضوء التي تؤذن بالشروق)، وباختصار مع أية حالة لحمل روحانية أكبر، وتدعي أن فيها من الحقيقة أكثر من تلك التي نراها ونلمسها ونفيسها.

## أقول سعيد

ليس من الصعب أن نشعر أنه يفقدنا هذا التفكير. بما أن الغرب يعيش نوعاً من الأقول على عدة أصعدة، ألا يترجم علينا أن نتعاطى مع هذا الأقول بجدية، لنفصنه كل ما يحول مثاليًا الحضور والامتلاء والعناصر التي تشكل «الحياة الحقيقية»، والتي تبدو لنا مع ذلك غير منفصلة عن تحكم الحضور الحاسم واليقين الثابت الذي يضع حداً لأي تساؤل لاحق، والذي يحتل بسهولة مع الاستبداد، ولو كان مصدره المبادئ الأساسية؟

كس نبشه بأننا «لم نعد مراد لبناء مجتمع»، قاصداً بذلك أن درجة تميزنا الفردية تجعلنا غير قادرين لأن نخضع لقواعد جماعة. غير أن ذلك لا ينطبق على حالة الفرد الفاقد لفرادته في مجتمعاتنا، لأن هذه الأخيرة قد بُنيت في المجالين الاقتصادي والاجتماعي على مبدأ تجانس الأدواق والسلوكيات والقيم. بما أن المجتمع، ولحسن الحظ، قد خسر الكثير من مميزات التقليل المعاللة للجماعات، فإن هذا التجانس يبدو ضعيفاً في مجال القيم، ويمكن وصفه على أنه «ظاهرة جماعية محدودة في الزمن»، على شكلة «ثائق» المتففين التي تكلم عليها سيال.

هل يمكننا اعتبار هذا الضعف كمعطى سلبي؟ هذا السؤال لا يفصل عما أصبحت عبارات فلسفية «استمرار الميتافيزيقيا»، وفق مفهوم هايدغر: الميتافيزيقيا كاستورة إحيائية للحضور الممثل «energeia»، وهي لا تقتصر فقط على البداية التي تفرض نفسها على الفهم، وإنما تشمل الطاقة والقوة والتصميم على أخذ القرار، وهوما يسيغه الفاشيون من كل الأكوام. الميتافيزيقيا، وفق هايدغر ونيتشه، لا تلعب في أزمة لأسباب نظرية، كما لو أن أحد الفلاسفة اكتشف مبدأ عدم صوابيتها، لذلك فإن الرابط مع الاستمرار والامبريالية يتدرج هنا في سياق تعبيري متعارضة كلياً مع قول شبنغلر. لا تتيّن لنا الميتافيزيقيا في مطلع الأمر وكأنها خطأ: إنها تصبح مستحيلة بسبب التحولات الاجتماعية والسياسية التي تجعل من نظرة معينة للتاريخ غير

صالحة، وهي النظرة التي أعطت فيها معنى موقفاً مميزاً للميتافيزيقا نفسها وللإمبريالية. تنور الشعوب «النامية» وتعال حرمتها -والحرية ليست معطى نظرياً، وإنما تتحقق كحالة واقعية- فينبذل سياق التجربة التي تتشكل فيه الفلسفة. لا يجب أن تغيب عن بالنا صورة نابليون (Napoléon) على صهوة جواده أمام إينا (Éna) كما رآه هيغل (Hegel)<sup>(٥)</sup>. فسقوط الميتافيزيقا لا يعود ممكناً فحسب، وإنما يصبح ضرورياً لتحرير الشعوب القديمة للمستعمر.

الشعوب النامية هي «الثقافات الأخرى» التي لا تجد موقعها في السياق الخطي للتاريخ وفق التصور الأسطوري الغربي. إنها شعوب «أخرى»، ولكنها ليست بدائية، وهي ترقب لتتمكن من أن تعرف الحقيقة بوسائل العلم «الحقيقي» الغربي، وأن تتعرف إلى القيمة «الحقيقية» للمبادئ الأساسية التي يعلنها الغرب. إنه تعدد الثقافات الذي يجعل أسطورة الحضور مستحيلة، لأن هذه الأسطورة تفترض وجود فكرة الحقيقة الوحيدة، التي تستدل عليها بطريقة وحيدة، وهي المؤهلة لأن تفرض نفسها بالرغم من وجهات النظر المختلفة. إذا كان أحد يجب بطريقة مختلفة عني، فلا أستطيع أبداً أن أجزم بشكل قاطع إن كان يخطئ. أو يطبق قاعدة حسابية مختلفة، على حد قول وينغشتاين (Wingenstein). من هنا فإن الصعوبة في مجال القيم أعقد مما هي عليه في الرياضيات. فإذا ما وعينا ذلك، فهلما يعني بحق التعامل مع القيم بطريقة «الاعتقاد المحدود» التي تميز سلوك الشخص -المجموع في حضارة ما بعد الحداثة. ألم يكن نيتشه يعتبر هذه الحالة كشيء سلمي، إذ كتب في «العلم القرح» أنه «يجب أن نتابع الحلم، فيما نحن ندرك بأننا نحلم». القدرة الحارقة، تلك هي ميزة الرجل الحارق لدى نيتشه، ودون الوقوع في أي التباس عرقي. ربما لم يتمكن نيتشه من تحديد الرجل الحارق دون الوقوع في التناقض، لأنه بقي أسير المثال الميتافيزيقي للحقيقة: إنه الإلهان القوي

<sup>(٥)</sup> Hegel في المقدمة هي مختصر فيها للظهور الأول على جيش بروسيا في 14 أكتوبر 1806. يكتب أد هيغل كدي كاد استغاثي «دعنا لنأخذ بحسن كبير نابليون وأسياد مروج العالم». كما اعتبر أن هذه المركة هي «مهمة التاريخ» في سياق تطور المجتمعات الإنسانية نحو ما كان يستبش «الديمقراطية الكبرى» (١٩٠٠) (ترجم)

بالذات - أي في النهاية من خلال الإيمان بحقيقة - الذي يمكن الإنسان الخارق من أن يخلق ذاته بأشكال عتيفة بصوغها ننشئ كذلك على شكل نظريات في بعض مولفاته.

### قيمة المحبة

#### من أجل حضارة الأفول

لو تخيلنا ننشئ - أو لو عدنا ريباً إلى الجنود المسيحية الكاثية في فكره - من المعقول أكثر، لو أراد الإنسان الخارق ألا يقر أسير الحقيقة، أن يفتح على المحبة، وهي تعني تلك المقاييس العقلانية المرتبطة باحترام الكائنات الأخرى، أكثر من تمسكه بامتلاك قيمة يتوجب إثبات صحتها مهما كلف الثمن. هذا الموقف المشكك إزاء القيم، وهذه المقدرة على التمسك بها دون اعتبارها مطلقة، ألا يشكل ذلك أحد العوامل الحاسمة لأفول حضارتنا؟ بلعلنا نتقل من اتحدار القيم إلى أفول الحضارة - حضارتنا. ألا يمكننا قول العبارة الأخيرة معكوسة، والكلام على حضارة الأفول؟ سيكون الأمر مثيراً لأننا نعيش في عالم يفرض علينا فيه أن نتكلم على التنمية، وقد أخيف إليها منذ عدة سنوات صفة «المستقيمة». حتى في الاقتصاد تبدو فكرة التنمية غير المحدودة متناقضة أكثر فأكثر: نحن نرى في كل يوم ارتفاع القيمة التجارية لبعض المؤسسات التي تخفض من عدد العاملين فيها - وغالباً ما تخفض من إنتاجها كذلك. من المسلم به أنه لا يمكن للتنمية أن تتواصل إلى ما لا نهاية، أقله من الناحية الكمية المحضة.

إذا انتقلنا بتفكيرنا ناحية القيم، بطالعنا موضوع «الدخول في الحداثة»، وبالتحديد الدخول عبر المنجز للبلدان «النامية»، من حيث يأتي، كما يقال، الإرهائيون الذين يهددونا حتى في قلب مجتمعاتنا المتقدمة - ولا ننسى في هذا السياق أن هناك إرهائيين في كل مكان (كما يوجد شعراء؟). يبدو أن ذلك يقودنا إلى العودة إلى أسطورة التقدم المحدد زمنياً الذي يتوجب على

المجتمعات أن تتوصل إليه لترتفع إلى مستوانا، فلا نعود تشكل تهديداً لنا. لكن ألا تقود فرضية هذا «الدخول غير المنجز في الحداثة»، إلى أسطورة التقدم، الذي يتوجب على مجتمعات العالم الثالث أن تنجزه لترتفع إلى مستوانا، وتكف عن أن تكون تهديداً لنا؟ هل نستطيع، ودون رياء، أن نجد الأثبات لنظريتنا باتخاذ العالم الثالث نموذجاً، وهو الذي ينوء تحت تأثيرات عديدة تعود إلى السيطرة الاستعمارية؛ ومن بين هذه التأثيرات استعالة قيام بورجوازية عليمة قادرة على حكم بلدان نالت استقلالها من دون اعتماد النموذج المركزي الأوروبي المقتنع بفناء «الدخول غير المنجز في العظمة»، أو قناع الإيديولوجيا العالمية لحقوق الإنسان التي حددت منظمانا الدولية مضامينها بشكل نهائي.

هل يمكننا إيجاد طريق ثالث، بين النموذج المركزي الأوروبي وبين الشمولية؟ يمكن أن يكون الحل في بلورة نقطة وسطية تحترم مختلف النماذج الثقافية القائمة، دون أن يشكل ذلك مثلاً بنموذجنا. ليس بإمكاننا أن نفرس على البلدان النامية مواقفنا إزاء أقول القيم. هذا الموقف يجب أن يتحقق عندنا أولاً، لكي نتخلص من الفكرة الخاطئة بأن الطريقة الوحيدة لحماية أنفسنا من تعديلات المجموعات أو المجتمعات الأصلية هي في أن نصبح نحن أنفسنا أصوليين. ومع ذلك، هذا هو الحل الذي يدفعنا إليه البعض، بدءاً بالكنائس وبعض المثقفين الديمقراطيين البارزين، الذين يدعونا باسم واقعية مأساوية - تعود بجذورها أحياناً إلى بنجامين<sup>54</sup>، وفي غالب الأحيان إلى كارل شميث<sup>55</sup> - للعودة إلى الشغف «الصادق» بالقيم. يريدون بعبارات أخرى، أن يفرضوا علينا علاجاً يسخ فينا الشباب الاصطناعي، وهو ما لا

<sup>54</sup> Walter BENJAMIN (1892-1940) هو كاتب لأثر من عائلة يهودية، درس الفلسفة والأدب في جامعة برلين قبل الانتقال إلى باريس التي طغت حيواته وسيرته الفكرية. اعتنق الماركسية في مرحلة الفيزياء، وتفرغ في العام 1928 لكتابة مقالين عن الفلسفة.

<sup>55</sup> Carl SCHMITT (1888-1985) هو دكتور في القانون الألماني، صاغ مفهومه في الفيزياء عام 1930. لكنه عُرف عام 1934 حين عام 1945 وأسس بمصلحته هينريش لكن محكمة نورنبرغ برأه عام 1946 (انظر صم).



يمكن أن يفقدنا إلا إلى العنف مجدداً، بل إلى الحرب.

ربما يكون صحيحاً أن جدل الموقف تكمن في طريقة عشنا للقيم. في الواقع إن حروب الماهي التي تواجهت فيها الأمم الأوروبية كانت متولدة لجهة الحالة النفسية الجماعية، إذ كان جميع المتحاربين يشاركون تقريباً بنفس الدرجة من الإيمان أو من رفض القيم. أما اليوم فقوة الغرب وضعفه يكمنان في أننا «لم نعد نؤمن»، فيما أشخاصنا متعصبون على استعداد للموت، وللقتل بنزع أعص. إن الامتلاء لإغراء أن نصبح مجدداً عنيفين و«شباب»، يعني أن نحافظ على حياتنا، على أن يكون الثمن القضاء على ما يكون حياتنا، ليس بالمعنى البيولوجي، وإنما «السلوكي» والأخلاقي.

إن الدخول غير المنجز في الحياة هو إذن ظاهرة عمتنا قبل كل شيء. وهي لا تعني وجوب العزوف من أي دفاع «عسكري» عن نمط حياتنا، ولكن عليها أن تدفعنا لكي نعي بأنه حين يصبح السلاح هو الحل، لا يعود لنا أي حظ بالخلاص. بفقد ما نعرض للخطر نمط حياتنا - ولو أدى الأمر إلى هزيمة عسكرية أو فقدان الأمن بصورة دائمة، كالوضع الذي نشهده في إسرائيل مثلاً - علينا أن نكون حذرة الأفول، وهي الوحيدة التي تحول دون تشكل عوامل الإرهاب الجماعي.

هكذا يجب أن نعطي بعداً أقل عدائية لعملية التنمية، وترجم ذلك على صعيد نوعية العلاقات بين الأشخاص والمجتمعات. إن توزيع الثروات بين مختلف بلدان العالم يتطلب منا ثقافة اختزال حليمة، وهو تحول يدعونا إليه بغه جايمس ولفانسون (James Wolfensohn) مدير البنك الدولي. وتقع على الثقافة والتربية مهمة نبيلة روحية عامة على صعيد المخيلة والبيكولوجيا الجماعية، تعرف كيف تختار هذا الطريق الصعب، وإن اتخذ الأمر منحى براغماتياً بحثاً.



## نحو صدام القيم أم نحو تهجينها؟ ارجون ابادوري

### أزمة أساء

لقد أثبت أحداث 11 سبتمبر 2001 إحساننا بالأزمة، وبضرورة الاستعجال، وبالقطعية. منذ ذلك التاريخ أطلقت عدة عبارات وأساء لوصف هذه الحالة غير المسبوقة التي نعيشها. «إرهاب» هو أحد هذه المصطلحات، «حضارة» مصطلح آخر. لقد برزت أزمة تسميات، أزمة أساء. كثيرون ممن يتفخرون ضد عصف الهجمات يعتبرون كذلك عن شجبهم لفظاعة الرد الأميركي. يبدو «صدام الحضارات» الذي شخصه صوفيل هنتغتون محتملاً من الآن فصاعداً، أكثر مما استشره في حينه. مع ذلك، إنني لا أرى في الأمر صدام حضارات، وهذه العبارة لا توفر لنا التشخيص الصحيح. والسبب بسيط: العالم الإسلامي غير موحد، والقاعدة تواجه بعض الأنظمة العربية بقدر ما تواجه الولايات المتحدة، كما أن القرآن لا يحتوي على أي تبرير للعنف الشامل ضد المدنيين. يُنتهك الناصح حين تتحارب الميانات.

لنا نلحظ مع ذلك بأننا نواجه حرب كلمات بقدر ما نواجه حرباً بين أطراف مختلفة في العالم. لنا نواجه برأى أزمة تتخطى أهدافها المعلنة

والغرفاء والبلدان التي يشاركون فيها. انها حرب من أجل تحديد مستقبل الدول-الأمم، كمرجعية للتحضر والسيادة والسلطة الأخلاقية، وخاصة من حيث امتلاكها لامتياز العنف المشروع.

ان المبحوم على برجى مركز التجارة العالمى هو عملية واسعة النطاق نقلها أشخاص مجهولون وغير منظّورين. لقد قام أفراد بهذه العملية دون إعلان انتهائهم الى أمة دولة، مفتحين بهذه الضربة المذهلة عصر الحروب البنية. حروب كهذه لمعمل من غير الملّام التفاض حول وجود حروب عادلة، وننفعنا الى الترتيب من صراعات لا ترتبط بالحدود المرسومة على خرائطنا، والتي لمحدد مدى السيادة والمصلحة الوطنية. بالفعل، لقد واجهنا فجأة انتقال المبادئ التي نأس عليها الاقتصاد المالى الشمولى، الى الميدان العسكري: ألغى مفهوم الحدود، ليتواجه وابعون وخاسرون لم يتمكنوا من إيجاد أنفسهم -بالرغم من قوتهم الهائلة- ضمن التراكيب القائمة تقليدياً.

فعل عكس قصف هيروشيا وناغازاكي، لم يهدف المبحوم ضد برجى مركز التجارة العالمى الى قتل المدنيين الذين كانوا هناك: كان القصد تدمير فكرة وجود مدنيين بعد ذاتها. في هذا السياق لا بد أن نجد بغاية الغموض منطق القنابل والحصص الفلّابية في أفغانستان، الذي يقتل المدنيين في الوقت الذي يداوي فيه مأساتهم...

### حروب تشخيصية

لقد شرحتُ في مكان آخر أن العولمة جعلت هوية عدة مجموعات غير واضحة، كما أسهمت في بروز أنواع جديدة من العنف الجماعي، يتولد بالأخص من الانتهاء العرقي. ان الصراعات العرقية الواسعة النطاق التي طبعت نهاية الثمانينات والتسعينات، وحركات اللجوء عبر الحدود، وتفجّر السياسات القومية، والخوف من الجرائم الاقتصادية، والإشاعات عن تجاوزات ظالمة، كل هذه العوامل أدّت الى عنف عرقي واسع النطاق،

تضمن ممارسات بغاية القساوة. لقد وصفتُ هذا النوع من العنف على أنه «أشكال مرعبة لاكتشافات نجزها عبر تشريع الناس أحياء، بغية الكشف عن هويات حقيقة تُلطّي خلف مظاهر خداعة». إنه بالفعل استخدام مروع للمناهج العلمية.

إن الهجوم على برجى مركز التجارة العالمي وقصف الولايات المتحدة للمدن وللوديان في أفغانستان يشكّلان مثالا لانزلاق الدول نحو هذه الأشكال من عصف تشريع الأحياء، وهو ما أسّبه «الحروب الشخصية». الحرب الشخصية هي تلك التي تلجأ فيها إلى العنف من أجل اكتشاف العدو والقضاء عليه. هذه الحروب تنحى إلى عالم لا يستهدف فيه العصف عدواً محدداً، وإنما تهدف إلى لمحو العدو. في 11 سبتمبر 2001، دخلنا في عالم إجراءات شخصية شاملة لا تقتصر على عمليات قصف أو هجومات انتحارية، وإنما تنحو باتجاه توسّع غير محدود لمفهوم الأمن. إن التهديد لا ينحصر ببعض إرهابيين معزولين، وإنما يشمل سلسلة كبيرة من الأعمال العنيفة المحتملة. إن تصنيف الناس من خلال سحتهم، أو لهجتهم، أو أسماهم هو المؤشر على بدء مرحلة حروب الشخصيات والتدقيق البدلي. لقد دخلنا في عالم يمكن لكل وجه فيه أن يكون قناعاً. وليس العدو هو الذي يصنع الحرب، وإنما الحرب هي التي تصنع العدو. هكذا فإن الباكستان ألزمت تحت الضغط الشخصي، على أن تكون حليفة للحلفاء الغربيين.

نتجج إذن أن فكرة الحرب العادلة بعد ذاتها لم تعد موضع بحث، لأن هذه المقاربة تفرض وجود رابط سببي بين المصلحة العليا للدولة والأعمال الحربية، والحال ليس كذلك.

### حرب أنظمة دولية

إننا لم يكن في الأمر صدام حضارات، كما ذكرْتُ آنفاً، فنحن في المقابل أمام مواجهة بين الأنظمة الدولية. وأرى أن الطريقة الفضلى لفهم هذا الصدام

تكمن في العودة الى التعارض بين نظام الفقرات ونظام الخلايا.  
عالم الفقرات هو عالم الدولة-الأمة وعالم الشركات المتعددة القوميات  
الشمولية والتي بالرغم من تخطيطها الحدود لا تزال تعمل بالارتكاز الى بني  
وطبة قائمة. الرأسمالية التي تحتضنها هي بالتأكيد «فقيرة»، نظراً الى أن  
المحركين الأساسيين، والإجراءات والمصالح تتشابه وفق علاقات مقرونة  
بين وحدات مركزية، بدءاً بالدولة-الأمة، وصولاً الى البنى التبادلية المتعددة  
الأطراف (منظمة التجارة العالمية، اتفاقية الغات الخ.) والتي تهدف الى  
تسقيع ومراقبة رؤوس الأموال على المستوى الشامل.

أما العالم الخلوي أي اللافتري فهو ليس عالم التواتر والشبكات فحسب،  
وانما عالم يقوم على تسقيع وترابط بغاية المفردة. انه يعمل بعيداً التكاثر،  
وعزل وحدات حاملة، والقيام بمهمات عن طريق المائلة أو الانجذاب، أكثر  
عما يقوم على آلية تنفيذ الأوامر. ينأسي العالم الخلوي في نهاية المطاف على  
إنتاج ال ما لانهاية لجديء بسيطة جداً، أكثر من اعتياده على أفكار منطقية  
وطبقية.

إن الشبكات التي حركت الهجمات ضد برجي مركز التجارة العالمي -  
اكانت مرتبطة بالقاعدة أم لا- هي غير نموذج للتنظيمات الخلوية. لكننا  
سنكون غططين لو اعتقدنا أن «الخلوية» تتميز فقط المجموعات المتمردة  
المشدودة الى الرعب. انها في الواقع خاصية عدد من حركاتنا الحضارية  
الأكثر تميزاً. فورااء الحوادث الاعتراضية ضد العولة في سياتل وواشنطن  
وميلانو تكمن أنواع كثيرة من الحركات السلمية المنظمة على شكل  
خلايا، وهي تتواصل بواسطة البريد الالكتروني، وتمتلك إمكانيات  
مادية، وشرعية غير حكومية، ووسائل اتصال ومراقبة مائلة. إذن، إن ما  
نسب «المجتمع المدني العالمي» غالباً ما يتخذ أشكالاً خلوية.

في بعض وجوهها، نلاحظ ان الأقسام الأكثر سرية في الشركات الكبرى  
-تلك التي تتحالف مع شبكات إجرامية وتفضل الجنات الفهرية-

تشارك كذلك هذه الخاصية الخلوية. بكل حال توجد مساحة لا يؤنى على ذكرها، «عالم رمادي» للمال والتجارة الدوليين، حيث تتلاقى الشبكات الإرهابية وشبكات الشركات الكبرى على قاعدة التداول بالرساميل المهرّبة.

بالاختصار ان الصراع الذي نشهه يضع موضع الاهتمام سلامة نظام الحكم الشامل المرتكز على السيادة الوطنية والقانون الدولي. في عالم المد الشمولي تتم المواجهة بواسطة كيانات خلوية وشاملة مستخدمة تكنولوجيات العملة الخلوية، مثل البريد الإلكتروني، وفتح الحدود، وتأثيرات تصدير العمال وبرامج وأشكال الثروات الأكثر قابلية للانتقال، وكلها وسائل يصعب كثيراً السيطرة عليها من قبل الدول الكلاسيكية.

في زمن سبق مرحلة الرأسمالية، خُيّل لنا بروز تقسيم واضح للعمل بين الدولة والطبقات الحاكمة والرأسمالية الشاملة. لا بد لهذا التوزيع بعد الآن من أن يواجه تناقضات عديدة، بدءاً بتعارض الأبعاد الفقرية والخلوية لرأس المال نفسه. ان الرأسمالية منقسمة بالفعل بين بُعد خلوي يعتمد على الإجماع وسهولة التحرك عبر الحدود، وبُعد فقري لا يزال يعتمد على حماية الدولة، وعلى الوسائل البيروقراطية، وعلى الأسواق الوطنية.

لقد قام العديد من المراقبين بتحليلات تركزت على هجمات 11 سبتمبر، وتنامي الكبت في البلدان الفقيرة وفي صفوف المتضررين من العملة. إلا أن كثيرين منهم يعترفون بأن الربط بين الظاهرتين ليس مؤكداً بالقدر الذي نظنه. شخصياً، اعتبر أن هجمات أيلول/ سبتمبر وإعادة توزيع الخرائط على الصعيد الدولي تعبر عن صراع أعمق بين الأشكال الخلوية والأشكال الفقرية للعملة، التي أعطت الأفضلية للكيانات الخلوية، مما أثار غضب وحتى بلدان الجنوب إزاء الولايات المتحدة. ان العالم الإسلامي هو مثال رائع للتعايش بين الديكتاتوريات المحلية والوجود الأميركي القوي وحرمان أي صيغة جديدة لأهل الفكر العرب من التشكل. هذه المحصلة يمكن أن نلاحظها أيضاً في

أماكن عديدة أخرى، ولذا فإن الربط التبسطي بين الإرهاب والإسلام لا يقدونا بعيداً على صعيد التحليل.

إن الكره الذي تعرّض له الولايات المتحدة في مناطق عديدة من العالم يرتبط بنظري بشخصيتها المزدوجة. فهي بالفعل تمتلك في آن امتياز حلم «الحياة الجميلة»، ومهمة الحراسة لمدخل العالم المزدهر، إن بواسطة سياسة قبول المهاجرين أو عن طريق فرض مفاهيمها على البلدان الأكثر فقراً كنموذج يُحتذى للتنمية.

### نحو إنسبة تكتيكية

من دون الوقوع في التهوريل المقيامي، كما فعلت غالباً وسائل الإعلام الغربية، والادّعاء بأن العالم قد تغيّر إلى الأبد لأن مبييني مدنيين ضخمين في الولايات المتحدة قُتلوا، لا بد لنا بكل حال من الملاحظة أن الخشية من الفوضى أثناء حلول الألفية الجديدة قد حدثت في شهر سبتمبر الفائت. من المؤكد أن القيم التي نسميها أمست ضحية مجزرة تواصلت من ذلك التاريخ في مدن وجبال أفغانستان. كيف نستوعب هذا القضاء على القيم الذي يتمثل بتمبير التهاويل في باميان من جهة، والبرجين في نيويورك من جهة أخرى؟ إن مصطلح «الصدام» يبدو ضعيفاً جداً، كما أن مصطلح «الحضارة» يبدو عاجزاً عن الإحاطة بتعقيدات هذه الظاهرة. إن فكرة «الأقول» تبدو أكثر ملاءمة، لأنها تدل على ضغط استمولوجي حاد. إن النقاشات التي تدور في العالم الإسلامي، كذلك التي تعالج مفاهيم الحرب والعدالة في مختلف أنحاء العالم، بالإضافة إلى تبادل الأفكار المتنوعة التي شارك فيها منظفون من كل البلدان، تساهم في تسريع عملية عيجين القيم في إطار تكتيف المد الشمولي. ما هي القيم التي يمكنها أن تقود خطانا في الصراع الذي بدأ؟ ربما لا يكون إلا وهما الاعتقاد السهل بأن التهجين سيحمل البنا بالتأكيد أفضل القيم. بكل الأحوال أنه اعتقاد لا يحمل الكثير من الارتياح في عالم مطبوع بالاستعجال.



يبدو لي أنه علينا اللجوء إلى الإنسانية التكتيكية، أي الإنسانية التي لا تركز على مبادئ عالمية قائمة، وإنما على عملية تبادل لا حد لها. ليس في الأمر تشجيع على اعتماد النسبية، لأن الإنسانية التكتيكية لا تؤمن بالقيم المتعادلة، وإنما بإنتاج قيم تبلور إثر نقاش، وذلك رهناً عن التهديدات المتمثلة بالقومية البائدة. الإنسانية التكتيكية تفترض منا الاعتراف بأنه لم يعد بإمكاننا الاعتماد على الثوابت البقية الأخلاقية للأمم، وبدخولنا في مرحلة يتوجب فيها إعادة تكوين قانون كيانٍ مدللٍ، أدخلين في الاعتبار هجومات العالم الخلوي المتكررة. أننا ننهي لحروب شخصية سيكون هدفها التنشيط عن العدو وعن العدالة بعد حصول الحرب. في مثل هذا العالم علينا الكف عن النظر إلى العالمية كفضيلة، لكي نبني معاً مرجعية تتلاءم مع مقتضيات الطرف الراهن الملحة. هذا هو بنظري التحدي الذي نواجهه حالياً: نشر إنسيّة قابلة للتبادل فيها وراء الحدود، ومتحررة من أية فرضية مسبقة ذات بعد شمولي.



## من الكوني الى المظهر عنف العالمة

جان بودريار

هناك بين مصطلحي «العالمة» و«الكونية» تقارب مفضل. الكونية الكونية هي كونية حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. العولة هي عولة التقنيات والسوق والسياحة والإعلام. تبدو العولة مساراً لا اوتداد عنه، فيها تنحصر العالمة وبها الى الاضمحلال، أقله بالصيغة التي تشكلت فيها كنظام قيم على صعيد الحدائق الغربية، والتي لا نجد ما يوازينا في أية ثقافة أخرى. كل ثقافة تصبح كونية تفقد من خصوصيتها وتموت. هكذا حصل للثقافات التي دمرناها حين استوعبناها بالعودة، ولكن هذا ما سيحصل كذلك لثقافتنا في توفيقها الى الكونية. الفرق هو أن باقي الثقافات ماتت بفعل خصوصيتها، وهو موت جميل، بينما نحن نموت لانعدام أية خصوصية، وبسبب قهائنا على كل شيء، وهو «موت سي».

### العولة ممرٌ للكونية

اتنا نعتقد بأن مصر أية قيمة هو بلوغها الكونية، دون أن نقيس الخطر للميت الذي يشكله هذا الترقى: انه اختزال أكثر مما هو ارتقاء، أو ارتفاع

الى الدرجة الصفر من القيمة. في عصر التنوير كانت العملية الكلية تتم من الأعلى، وفق تطور تصاعدي، أما اليوم فتم من الأسفل، عبر تعطيل القيم بسبب تكاثرها وتعددها اللامتناهي. هكذا يحصل لحقوق الإنسان وللديمقراطية من بين سواها من القيم: ان انتشارها الواسع يتواءم مع مهامها الدنيا، ومع قصورها القياسي.

في الواقع، ان الكلية تندثر في العمولة؛ والدينامية الكلية بوصفها تعالياً، وهامية مثل، وطوباوية، يتعدم وجودها على هذه الصورة حين تتحقق. ان عمولة التبادل تضع حداً لكلية القيم. انه انتصار الفكر الأوحده على الفكر الكلي. ما يتعولم أولاً هو السوق، واختلاط كل التبادلات وكل البضائع، والضح الخواصل للمال. من الناحية الثقافية، انه اختلاط كل الرموز، وكل القيم، أي الخلاعية. ذلك أن الخلاعية هي التعاقب، والبث العالمي لكل شيء ولاي شيء. كان على الشبكات: لم تعد تمنح الفلترات الجنبية، إذ يكفينا هذا الخلط الشامل في مختلف الميادين. إنطلاقاً من ذلك، لم يعد هناك فرق بين العالمية والكلية، لأن الكلية نفسها قد تعولت، والديمقراطية وحقوق الإنسان تنتقل تماماً مثل أي نتاج عالمي، كالنفط أو كرووس الأموال. والذي يحصل في التحول من الكلية الى العالمية هو في الوقت ذاته هذا التجانس وهذا التشرذم اللاحدود للنظام. ان ربط الشبكات فيها عالياً يتوافق مع التفكك في جزئيات. ليس «المحلي» هو الذي يحل مكان «المركزي»، وإنما «التفكك» ليس ما تحرف عن المركز هو الذي يحل محل المركز وإنما التدخل فيها بينها، وهذا يعني تفكك الكلية الكونية. العمولة هي صيغة من التجانس والتمايز المتزايد. من هنا فإن الاستبعاد والتهميش ليسا نتيجة عرضية، وإنما هما في صلب منطق العمولة التي، على العكس من الكلية، تُفكك البنى القائمة من أجل استيعابها بصورة أفضل. في كل مكان تتعق المسافات، بما لا يعرف أحياناً.

## النظام العالمي: حنف وفوضى

من هنا يمكننا أن نسائل إن لم تكن الكلية قد سقطت تحت وطأة التشكك الذاتي، وإن لم تكن قد عجزت عن أن تترسخ في أي مكان، ما عدا في الخطابات والسلوكيات الرسمية. بكل حال، بالنسبة اليها، لقد انحطت مرآة الكلية. لكن يمكننا لحسن الحظ أن نرى فيها بالفعل ما يشبه مرآة الإنسانية، لأن في جزليات مرآة الكلية المحطمة تعود كل الخصوصيات إلى البروز: تعود إلى الحياة تلك الخصوصيات التي ظننا أنها مهذبة، كما تنبعث تلك التي ظننا أنها اتدثرت.

إن الموقف ينحو إلى التبدل والتشدد بقدر ما تفقد القيم الكلية من سلطتها ومن شرعيتها. لطالما كانت تفرض نفسها كقيم توسعية، كانت تنجح نسبياً في استيعاب الخصوصيات هل أنها فوارق في ثقافة الاختلاف الكلية، ولكنها بعد الآن لن تقوى على النجاح، لأن العوالة المتحصرة ألغت كل الفروقات وكل القيم، مؤذنة بانطلاق ثقافة أو «لا ثقافة» غير مبالية كلياً بالتمايز. ما إن تدثر الكلية لن يفي إلا البنية التفتية العالمية بقوتها اللامحدودة في مواجهة خصوصيات تعود إلى بدايتها الموحنة وتترك إلى ذاتها. لقد حظيت الكلية فيما مضى بفرصتها التاريخية، أما اليوم، ولي مواجهة نظام عالمي لا يبدل له، وهوالة لا مفر منها، وسير الخصوصيات نحو التلاشي أو على نقض ذلك نحو البروز المتشدد فإن مفاهيم الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان تبدو باهتة لأنها ليست سوى أشكال وهمية لكلية اتدثرت. اننا نتخيل بصعوبة أنه بإمكانها أن تنبعث من رمادها بفعل العامل السياسي البسيط، لأن هذا الأخير أصيب بالنشوء ولم يعد له مركز بعد الآن إلا على القوة الأخلاقية والفكرية.

كانت الكلية ثقافة التجاوز والتفكير بالموضوع وبالمفهوم، ثقافة بثلاثة أبعاد: المدى المكاني والواقع والتصور. أما المدى الاحتمالي فهو ذاك المتعلق بالشاشة والشبكة والحلول والرقمية. فهذا النوع من البعد الرابع لا يمكن

إضافته إلى الأبعاد الأخرى لأنه يلغونها جميعاً. فحين نُحدث دمجاً بين كل الأبعاد فلذلك ينعكس على شاشة العالمية نكوبنا لعالم أحادي البعد، أو بالتحري له «مكان»<sup>١٤</sup> دون بعد. لا نزال لا نفكر تماماً العنف الذي ستعرض له كل تصوراتنا بفعل إغراقها القسري في هذا البعد الرابع. إنه عنف فيروسي ينتأ من الشبكات ومن المدى الاحتمالي. عنف التدمير الهادي، العنف الجيني، التواصل؛ عنف النسوبة والتعابش المفروض الذي يفعل مثل جراحة للمهيلة للوجه الاجتماعي؛ عنف الشفافية والوحدة الذي يهدف، عبر الوقاية والانتظام النفسي والإعلامي، إلى القضاء بالقوة على جذور الشر وعلى كل تطرف؛ عنف نظام بخاصة سلبية، وأية خصوصية، بما في ذلك هذا الشكل الفردي المخصوصية الذي هو الموت بقاته؛ عنف مجتمع نحن فيه ممنوعون احتياطياً من السليقة، ممنوعون من التنازع، ممنوعون من الموت؛ عنف يضع حداً بطريقة ما للعنف نفسه، لكنه في كل الأحوال يسمي لبناء عالم لا يحكمه أي نظام طبيعي، حتى لو كان نظام الجسد والجنس والولادة والموت. أكثر من الكلام على العنف، علينا التكلم على استفعال الفيروس: هذا العنف نالغ من فيروس، بمعنى أنه لا يتحرك بالمجابهة، وإنما بالتهاش والتعدوى والتضاعل المتوالد هادفاً إلى إضادنا أي نوع من المناهضة. ويمكن تفسير ذلك أن هذا العنف، ويعكس العنف السلمي والتاريخي، يفعل بإيجابية مبالغ فيها، على صورة الخلايا السرطانية التي تتكاثر إلى ما لا نهاية وتتضاعف وتنتشر. هناك نوع من التواطؤ بين الاحتمالية والفيروسية. علينا الصمود في وجه العنف الفيروسي الذي يتسبب به العولة - هذا العنف الذي طاول الفرديات عن طريق الكلية، والكلية عن طريق العالمية، و«النوع» عن طريق المعالجات الجينية -، فلا نواجهه بعولة القيم الكلية المتهاوية، وإنما بالفردية الجملرية، بعولة الفردية.

<sup>١٤</sup> مع هرسان والكلام.

### اقتضاة الفرديات

إن العولة لم تريح المعركة مبقاً، ولم تحسم الأمر بعد. ففي مواجهة هذه المقدرة على التلويب وفرض التجانس، نشهد في كل مكان بروز قوى غير متجانسة، وهي ليست مختلفة فحسب، وإنما هي متعارضة ولا مجال للتلاقح فيما بينها. فخلف مظاهر المقاومة للعولة التي تزاد حدة، وهي مقاومات اجتماعية أو سياسية يمكن أن تتخذ شكل الرفض البدائي للحداثة-، يجب أن نرى رد فعل ضد سلطان الكلية، نوعاً من إعادة النظر المولدة بها بخصوص مكسبات الحداثة وفكرة التقدم والتاريخ، ورفضاً ليس لهذه البنية الضنية العالمية فحسب، وإنما لتلك البنية الذهنية القاضية بمائلة كل الظلمات في كل القارات تحت لواء الكلية الكونية. هذا البروز، بل هذا التمرد للفردية يمكن أن يتخذ أشكالاً عنيفة، مرهبة، لا عقلانية، إذا ما نظرنا إليه من خلال فكرنا المستير، وأشكالاً هزينة ودينية ولغوية، وحل الصعيد الإفرادي أشكالاً مزاجية ومغصاية. وسنركب خطأ جوهرياً لو قمنا بإدانة هذه الانقضاضات واعتبرناها شعبية، ومتخلفة، وحتى إرهابية. كل ما يحدث اليوم يتم لمواجهة هذه الكلية المجردة، بها في ذلك تعارض الإسلام مع القيم الغربية. ولكونه اليوم يشكل الاعتراض الأخرس في وجه هذه العولة الغربية، فإن الإسلام يعتبر العدو الأبرز.

ما يمكن أن ينجم عن تفكك النظام العالمي هو بروز الفرديات. ولكن الفرديات ليست إيجابية ولا سلبية. إنها ليست بديلاً عن النظام العالمي، إنها تفرم على مستوى آخر ولا تخضع لحكم قيمي، لذا يمكنها أن تكون الأفضل أو الأسوأ. إن مزيتها الوحيدة المطلقة تكمن في كسر طوق الشمول. لا يمكن أن نضيقها إلى سياق تاريخي جامع. إنها مصدر إغباط لأية فكرة وحيدة ومسيطر، ولكنها ليست فكرة معاكسة وحيدة: إنها تتبسط لعبتها وتحدد قواعد لعبتها الخاصة.

يمكن للفردية أن تكون مرهفة وغير عنيفة، كما في الفرديات العالمة

للغات والخطاب والفن والثقافة بالمعنى المقبول للكلمة، لكن هناك فرديات أخرى عنيفة، والإرهاب إحداها. انه فردية لأنه يراهن على الموت، الذي هو من دون شك الفردية الأخيرة، الفردية الجملوية. هكذا في الحدث الإرهابي في نيويورك، كل شيء يراهن على الموت، ليس فقط بفعل إقحام الموت بصورة مباشرة وفي الوقت الحقيقي على الشاشات التي أزال فجأة كل تحيلات العنف والموت التي تُضخ فينا على جرعات قليلة، وإنما بإقحام موت أكثر من حقيقي، رمزي «نصحيوي»، أي أنه الحدث المطلق الذي لا يمكن نفيه. الإرهاب هو العمل الذي يضع فردية لا يمكن تطويرها في قلب نظام التبادل الشامل. فكل الفرديات، إن على مستوى النوع أو الأفراد أو الثقافات، التي دفعت بموتها ثمن هذا التبادل العالمي الذي تسيطر عليه قوة وحيدة، تنضم اليوم بتصدير هذه الحالة الإرهابية.

انه النظام نفسه الذي خلق الظروف الموضوعية لردود الفعل القاسية هذه. لقد جمع كل الأوراق بين يديه، فالزم الآخر بتغيير اللعبة، وتغيير قواعد اللعب. ان قواعد اللعب الجديدة ضاربة، لأن الرهان شرس. ففي مواجهة نظام يطرح (سرافه في استعمال القوة) تحدياً لا مساومة فيه، يجيب الإرهابيون بعمل تكون المساومة فيه بحد ذاتها مستحيلة ومستحيلة. انه الرعب في مواجهة الرعب: الإرهاب ضد رعب النظام. لكن الرعب ليس العنف، انه ليس بعنف ملموس ومحدد ومحدود بزمن، ليس العنف الذي له سبب ونهاية: الرعب لا نهاية له، هو ظاهرة مغالية، أي انها تتخطى النهاية بطريقة ما، انها أشد عنفاً من العنف. في يومنا هذا، أي عنف تقليدي يحدد النظام، شرط أن يكون لهذا العنف معنى. العنف الرمزي، تلك الذي لا يحمل معنى، ولا يقدم أي بديل ايدولوجي، وحده يحدد فعلياً النظام. بالمقابل، لا يحمل الإرهاب في ذاته بالتأكيد أي بديل ايدولوجي أو سياسي. وهو بهذا المنحى يشكل حدثاً: انه لا يشكل جزءاً من تاريخ متواصل، ومن تاريخ واقعي، انه من نوع الحدث الخالص الذي يتقطع عن سببته ولا يكون له في الواقع نتائج مرتبطة فيه.



هذا الحدث لا يتدرج في باب الترابط بين الأسباب والتأثير، وإنما في باب القطيعة. بهذا المعنى كل حدث يتخذ هذا المنحى هو إرهابي. هناك نوع من النسوة الخالصة في الانتقال الى العمل الرمزي. ليس للإرهاب هدف. هذه النسوة الخالصة المرتبطة بالحدث وبمنه لحظة الانتقال الى الحدث الرمزي، هي نسوة لا نجدنها أبداً في الواقع أو في السياق الواقعي للأشياء.

من هنا فإن الإرهاب لا هدف له ولا يلمس بتأثيره الملموسة. لا يجب إذن أن نرثي لعدم جدوى العمل الإرهابي ولعيبته، لأنه بهذا الثمن، بالثمن الباهظ للانتحار، يخترق السياسة ويكتب فعالته من زج السياسة في عدم الاستقرار، وإصابتها باضطراب مفاجيء وباهتزازات متوالية مدققة للنظام نفسه. في هذه النسوة بالطبع الكثير من الالتباس، لأنها تتعلق بالموت. يمكننا بعبارة رمزية أن نقرا التصوق المطلق للإرهاب في هذه الامكانية للجوء إلى مخطط التفضيل والمباغنة للقوة المعادية، في الوقت الذي لا تمكن هذه الأخيرة أبداً من القيام بمثل ذلك. من المستحيل أن نفضل وتباغت سلاح الإرهابي المتمثل بموته الشخصي. فعين تقضي القوة المعادية على هذا السلاح في معادلة تكون فيها الأقوى، فإنها لا تتخطى العطب في بنيتها الداخلية، ولا تضع حدا لارتداد مكان القوة فيها ضد ذاتها، بل على عكس ذلك، يتضاعف هذا الارتداد أمام كل انتصار ظاهري. انها لا تمنحك أن تسيطر على موت الآخر، لأن هذا الأخير سبق له أن اختار الموت وتقبله بحرية. ليس باستطاعتنا أن نخفي الإرهابي، لأنه في الواقع سبق له أن اختفى. لا يهم إن كان بن لادن موجوداً أو غير موجود، ميتاً أو حياً، لأنه لا وجود له إلا بالتدماج به الفتوى، وبهشاشة القوة التي تصارع ذاتها.

بهذا المعنى يكون الإرهاب موجوداً في كل مكان، أشبه بفيروس، وكمعطلة نهائية للعولة. انه في قلب عملية العولة بحد ذاتها، وهو يستعمل أية وسيلة وأي عامل مؤثر، حتى لو كانت إشاعة بتواطؤ كل الناس في تسريحها، أو ذعراً ينسب به خبر انتشار الجعرة الحبيثة بل الكوارث الطبيعية. لقد أصيب جميع

الناس بالتحس من الصور الإرهابية. فمع برجى مركز التجارة العالمي، سقط نهائياً حاجز الحماية، ونحن نفتش بالسين عن صورتنا في دمار هذه المرأة المحطمة. ولهذا الأمر سبب عميق: إن ما لا يُطاق ليس المصيبة والالم والشقاء، وإنما هذه القوة بحد ذاتها، وما تُظهره من صلف. ما لا يُطاق ولا يُقبل به هو بروز هذه القوة العالمية الجديدة.

## II

### تحديات اللا إنسانية: أية قيم لمجتمعات القرن الحادي والعشرين؟

بتضاعف تهديد اللا إنسانية - «أسوأ الرذائل» حسب قول فولكير - ، بقدر ما نجد منطلقها داخل الخطاب الإنساني ذاته. فللا إنسانية تمثل انحرافاً لخطابتنا الثقافية، من المهم أن نتنبه له. من هنا فإن على مثقفينا أن يلمعوا دوراً هاماً في الحفاظ على مفهوم الإنسية ومجده، وأن يقيموا علاقة صحيحة مع القيم ومع التراث.

هالة الباجي تركز على صف المطالبات الثقافية، والمنحى المتشدد الذي يتخلله اليوم الخطاب التراثي، الذي يحل مكان مانسيه أحيانا «حوار الثقافات». بنظرها، من خلال الانقلاب للمساوي للقيم يرسم الوجه اللا إنساني للإنسية الحديثة. فإذا أردنا ثلاثي أن يقضي العامل العرقي على الأخلاقي، علينا القيام بجهد لإعادة محمد علاقة الحديثة بفكرة التراث التي تفرض نفسها علينا.

يترسلو تديجك يقوم بدوره بالدفاع عن «الإنساني»، مشدداً على انحراف أقدم في خطابتنا الثقافية. ينصب نفسه كمحامي الشيطان، محامي الشيطان المعصري الذي يأخذ على عاتقه إراحة الإنسان من حمل الخطيئة المسيحية الثقيل، والدفاع بالنهاية عن اللاتنية والتمرد مضحاً المجال في الخطاب الإنساني لمبادئ المسافة والاختلاف.

بول ريكور يشجب الحلق المجرأة التي تسأل إلى الخطابات حول الهوية أو حول القيم، ويدعو إلى تعطيل أنماط هذه الأفكار المسبقة التي تقف عائقاً في وجه تجديد تراثنا الغنية. يقترح أن نعمل على إعادة صياغة هذه الخطابات، وعلى التوفيق بين البحث عن الكلية الكونية والوعي بتنوع تراثنا وتمتعها.

## ثقافة اللا إنساني حالة الباجي

حين اخترت أن أعالج موضوع «ثقافة اللا إنساني»، دججت بين كلمتين هما من حيث المبدأ متناقضتان. ففي الواقع، رشح الإنسان المعاصر في وجهه أن الثقافة هي أساس لو جوهر إنسانيته. أننا لا نشعر بالملحى الإنساني دون هذه العلاقة المحسوسة مع ثقافتنا، أبداً تكن هذه الثقافة. إن نصفي الاستعمار اكتشف، بفعل تأثير الفلسفة الأوروبية، مبدأ إنسياً عريضاً يفترض تكافؤ كل الثقافات فيما بينها، مما يفسح أمامها جميعاً الطموح لأن تحصل على الاعتراف الشامل بها. هذا المبدأ أنى ودنا على فكرة هرمية الحضارات التي طالما التصقت بشار الاستعمار القائم. لقد أعيد الاعتبار لكرامة كل الثقافات من أجل نقض الفكرة المسبقة العنصرية الفالطة بالإنسان المتخضر.

لكن في الحقيقة، بعد الانتصارات الوطنية لنصفي الاستعمار، انحلت هذه الإنسية الثقافية منحنى مختلفاً. لقد اكتشف المتحررون من الاستعمار شكلاً جديداً من الكبرياء الثقافي، يتمثل به تحويل حركة رقااص الساعة (حسب عبارة الير ممي (Albert Memmi))، أي باستنباط فكرة مقيمة تعاكس الفكرة الاستعمارية. لقد تحولت مفاهيم التعددية والتنوع والاختلاف، وهي أفكار غنية بالأساس، إلى بفور تفرقة تولزي بعنفها وعدم ناعمها

الإيديولوجيا العنصرية: بعد أن حلّ الثقافي محلّ العنصري، أضحت اليوم كل ثقافة، قوية أو ضعيفة، لمجيداً للذات يمحز عن انتقاده أي منطق، لأن كل ثقافة لا تعترف إلا بمنطقها الخاص. فلا مجال لأية حيادية في الحكم بينها، لأن كل ثقافة تحمّد بنفسها قواعد لميتها وما من قانون يمكنه أن يفصل بينها، لأن كل ثقافة تسرّ قوانينها على ضوء قناعاتها الخاصة.

#### عنف المطالبات الثقافية

إن «حوار الثقافات» برأيه هو سوء تفاهم هائل. ف وراء هذه المطالبات يتسرّ عصف ذو طيعة دينية، وأستعمل لفظة «ديني» للتدليل على تعسف المعتد، بدل استعمال لفظة «روحي» وما تحمل من حرية الفكر، ذلك أن الفصل بين الديني والروحي هو من العلامات الأكثر لا إنسانية في الثقافة. إن التفتيش عن الحرية التي كانت في أساس أي تحرر إنساني في الثقافة اندثر أمام التفتيش عن الهوية.

هذا المعتد الجديد ينشر فكرة واهمة مفجعة مفادها أن الإنساني ينحصر في الرقعة الثقافية إلى الأسلاف، متحوّلاً بذلك تقريباً إلى ما يشبه شعار النخب في طبقة النبلاء القديمة الذي يضمن التخلص من العقاب لدى ارتكاب الفظاخات. التعلّق بالجلود الثقافية هو التمايز الجديد لدى الرعاع. إن الخطاب حول الاختلاف - الذي كان من المفترض مبدئياً أن ينتهي الحرص على ما يستحق الاعتراف بالآخر -، لم يؤدّ على عكس ذلك إلا إلى التشدد في التمسك بالهوية. كل ثقافة تسرّغ لنفسها حقوقاً خاصة، والمحقوق الثقافية هي امتيازات اللا إنساني.

لكن ألا يُعتبر محتملاً، في مواجهة هذه المحدثات الشرسة، وهذا الوجه الجديد للضرورة، وهذا العالم الثالث الذي فقد خصوصيته، أن يقوم كل واحد بالتعقب في ذاكرته لإحياء صورة منزل أو شجرة نسب أو ماضٍ أو شخص تاريخي أو مدى عائلته يمنحه شعوراً بالمناعة في وجه عنة العالم؟ فحين تفتح لعالم الإنسان هاوية عالم من دون حدود ويضل الطريق، ويته في مشهد بلا

معالم، ألا يصبح مشروعاً له أن يُجلب حقوق التراث مكان حقوق التقدم؟ حين نختص مقولات الحضارة (العلم، العقل، التقدم، الجمهورية، الأخلاق، وغير ذلك من «المجردات المكرسة» التي هي في حال تراجع» على حد قول مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet))، نلاحظ أن الإنسان المعاصر يتحمل عواقبها عبر هذا الشكل من العبودية الحديثة التي يُطلق عليها الأطباء اسم ضغط stress فالإنسان المعاصر يقع ضحية التروم بأنه سيّد نفسه، فيما هو يبتغي رغبات الجمهور الغامضة، من خلال هذا التناقض المتمثل بالفردانية التي هي إيديولوجيا لمجموع الناس وليست ميزة فردية خلّاقة. حين تذكر مقولة فرويد التي أكّد فيها الحشبة من أن تتحقق الحضارة بفعل استئلام نفسي وأمس وجودي تعيشها كمحطات لا إنسانية، نفهم كيف أن التمسك بالهوية أسقط التمسك بالحرية.

نفهم ذلك أكثر لأن قطعة دوامية نشأت بين زمنا الداخلي والزمنا الخارجي. إن المصيبة الأكثر حدة في الوقت الحاضر تأتي ربما من كوننا لا نسيطر على الزمن الداخلي، وبالتالي على مقدرتنا على الخشوع، وعلى النظر إلى العالم بالمعنى القديم للكلمة، أي «المهر عليه» و«الحفاظ عليه». لقد تفكك الزمن المجتمعي والزمن الداخلي، ولم يتمكن التحليل النفسي من أن يوفق بينهما، لأن الروحي بالتأكيد لا يختصر بالنفسي، والحلّط بينهما أوصلنا إلى الكثير من المصائب. انطلاقاً من ذلك، ربما أصبح الدين مرضاً إذا ما اعتبرنا أنه عرض من الأعراض النفسية أكثر مما هو ضرورة روحانية.

في مواجهة مظهر البؤس الأخلاقي الناجم عن التقدم، كان يمكن أن نأمل في أن يعطي التمسك بالتقاليد لمحنة عيشنا المملّب زخماً داخلياً، نكهة ذاتية، أو حثاً إنسانياً. لكن على عكس ذلك، فإن العودة إلى التقليد تنحرف لتحوّل إلى فكرة فظة، إلى حالة ضاغطة جديدة حاملة في ثناياها كل شوائب العامل الروحي، حتى أنها أصبحت هي نفسها وليدة الحدادة في مظاهرها الأكثر شراسة.

لقد طالبت التقاليد بعضها في الانبعاث، وهذا الحق يعزّ على الضمير الأوروبي، كونه يعتبر القديم مصدراً للحدثة. وعرفت الشعوب المحررة من الاستعمار كيف تعمل على بعث تراثها بتحديد اتجاهها الأساسي نحو الشرق (كلمة *orienter* تعني في الأصل اتجه نحو الشرق، أو أقام مبنى وجهته نحو الشرق). من هنا نشأت مفاهيم الزنوجة والعروية والنهضة والأسلمة الخ. التي أذكر وللمفارقة بأنها تعبر عن فلسفة التنوير ذاتها، لاستنادها إلى مبدأ الحق في إدارة الشؤون الذاتية. هناك إذن ازدواجية في هذه الراديكالية المحورية، لأنها في الوقت نفسه مماثل مع الآخر، وأخذ المسافة من أوروبا.

لقد نشوء مفهوم بعث التقاليد، لأن الحق في العودة إلى التراث غالباً ما يستعمل في البلدان المتحررة من الاستعمار لأغراض لا تمت إلى المساواة والحرية بصلة، وإنما من أجل الإخضاع والامثال والتخويف. غالباً ما ننسى أن نذكر بأن الحركة الإسلامية المسلحة خلفت ضحايا في البلدان الإسلامية ذاتها، أكثر مما خلفت لدى المسيحيين (يقدر عدد الضحايا في الجزائر بأكثر من مائة ألف قتيل). نستج من ذلك أن الانتباه إلى الثقافة ذاتها أو إلى الدين ذاته لا يشكل ضماناً للتسامح أو للاستقرار السياسي، لأن الرابط الثقافي لا يُتج رابطاً سياسياً، وإنما الرابط المدني هو الذي يفعل ذلك.

هناك عامل آخر يجعل من الحقوق الثقافية لا إنسانية، يتمثل في أنها تضع الوضع الثقافي، العربي أو اليهودي أو الإسلامي أو الكورسيكي أو الباسكي أو الصربي أو الأميركي أو الغربي الخ. في مرتبة أعلى من الوضع الإنساني. هنا يلغ الوهم الثقافي الذروة في تحطّي الحدود: حين نقن أننا بشر لأننا ننتمي فقط إلى ثقافة، وليس لأننا بشر بحكم الطبيعة؛ وحين نسجن كرامة الإنسان في أصوله العرقية والدينية والوطنية أو الاستعمارية. في هذه الحال لا تعود كلمة «ثقافة» تعني السعي الحر للارتقاء بالذات، وإنما تعني خضوع الذات لمعطى قدره. لتذكر لتحذير آنا أرنولد (Hannah Arendt) حين أهتمت في



إطار تحليلها للدعوى المقامة ضد أيشمان<sup>(٥)</sup> بأنها «لا تحب اليهود بما يكفي»، وبأنها لا تؤمن بهم بصورة مطلقة: «ألم يعد هذا الشعب لا يؤمن إلا بقاته؟ أي غير يمكن أن ينجم عن ذلك؟». ثم أضافت أنها لا تشعر بأي حب تجاه الشعب اليهودي، ولا تجاه الشعب الألماني أو الفرنسي أو الأميركي، ولا تجاه الطبقة العاملة، وإن نوع الحب الوحيد الذي تؤمن به هو حب الأفراد. وأردفت: «كولي يودية، يبدو لي حب اليهود أمراً مشوهاً».

من ناحية ثالثة، يخطئ المطالبون بالعودة إلى التقليد من حيث يظنون أنهم يجاريون الحداثة، لأنهم يجارونها بأسوأ ما فيها، أي بهذا النشر المعتم لعبادات صنية جديدة تتولى التقنية الحديثة تضخيمها. فالنصب مادة دسمة لوسائل الإعلام التي نعرف أنها استولت على الحق بالتضكير. فلو حذدنا الظلامية، على فرار كوندورسيه (Condorcet)، بأنها «الطفان الذي تمارسه الحيلة على الجهل»، يكون هناك ظلامية خاصة بوسائط الاتصال التي تنصب نفسها حاكماً على الفكر الإنساني. إن وسائط الاتصال الحديثة، بالرغم من أنها الوسيلة الأولى في العالم لإيصال المعلومات، تُعتبر آخر وسيلة في تعميم الوضوح. تتم تنمية الوهم عند الناس بأنهم يعتبرون عن أنفسهم، ولكن لا تتم تنمية طاقاتهم على الفهم المتبادل. إن وسائط الاتصال تضاعف ما هو غير مفهوم، في حين أن المهمة الأولى لأية ثقافة قابلة للحياة هي في جعل العالم مفهوماً، أي أن تجعل الإنسان قادراً على تحديد «وجهته في الفكر»، في استعادة لعنوان كتيب لكائط (Kant). إن فقدان الوجهة الصحيحة في وسائط الاتصال يترجم بمزايدة ثقافية تقتصر على الجوانب الانفعالية من الرأي. ودون التمييز بين الأشياء يتحوّل المنصر الديني مادة إعلانية، والمنصر الإشعاري مادة دينية. إنها أفضل خدمة للنصب تقدمها الوسيلة المخولة بالأساس لأن نقضي عليه.

<sup>(٥)</sup> Adolphe EICHSMANN (1902-1963): مرغ نازي نُفّذ بيلدة هيرد في بولونيا. حطّته الاستغرامات الإسرائيلية وحكم عليه بالموت شطاً (القرعها).

هكذا يبدو القدم البالي مبالغاً في حداته، لأنه يقدم تطلعاته الرقوية بوسيلة خداع غير مسبوقة هي «السمي البصري»، ويجاري الجمهور الذي يعيش في الوقت نفسه حالات اللامبالاة والانهيار والازدراء والخوف. يستعمل المتبذون في الأرض لإثبات وجودهم التعبير نفسها التي يلجأ إليها أصحاب الخطوة للسيطرة. فبحث يظن كل واحد أنه يجارب التماثل عن طريق إبراز وتأكيد انتهائه الخاص، توسع وسائل الاتصال مجال سيطرتها. «فالأقوياء يدفعون لكي يكسبوا الضعفاء إلى جانبهم» كما يقول ووتر.

وكما أن الإيمان المطلق بالتقاليد يتلامم أكثر مما نظن مع النماذج العالمية للاتصال، فإن القلبية لا تقتصر على كونها من مخلفات التقاليد وحدها. ففي الواقع إن المجتمع الحديث هو قبلي في لجوئه إلى غريزي الدفاع والبقاء. لماذا في النهاية لا ننظر إلى الغرب على أنه قبيلة ضخمة معقدة التركيب تستمد وجودها من هذا الوعي الثقافي الذي أعادت له التكنولوجيا الاعتبار، بحيث أنه يسمح لكل واحد بأن ينحس لكيانه التاريخي - وما يميز الغرب في هذا المهيأ هو طاقته على العمل، وحبه للاستكشاف، وبهمة التقني - حتى لو كان ذلك على حساب من يخدمون، ومن دون وعي منهم، آليات الضخمة ذات القوة المحدودة؟ انطلاقاً من ذلك، من يستطيع منع بعض الثقافات من أن تقدم نفسها على أنها صاحبة رسالة عالمية، بالاستناد إلى هذا الحق المعطى لكل الناس في تطوير عبقرية ثقافية خاصة بهم؟

### الأسية بوجهها اللا إنساني

هكذا فإن الثقافة الحديثة تتميز بواقع أن كل أنواع الحقوق الإنسانية تنقلب إلى شرائع لا إنسانية. فالسيادة وهي السلطة التي نمتلكها على أنفسنا، تتحول إلى هيمنة، وهي السلطة التي نفرضها على الآخرين. السامع الذي هو رفض لعدم تقبل الآخر، استحالة للحق في ممارسة عدم السامع - كان فولتير يقول: «إن الحق في عدم السامع هو عبثي ومتوحش». أصبحت

الديمقراطية شعاراً للهيمنة أو للحكم التبرقراطي المنزّل. وبدل أن تُشجّع وسائط الاتصال لفهم الأشياء، فإنها تعمّز اللامفهوم. إن الفروقات الثقافية، بدل أن تتنوّع سلمياً، تحوّل بانغماس ممارسة متشابهة: استخدام العنف. والمنحى الإنسي الذي يهدف لأن يصب في مصلحة المستضعفين، يترافق مع السعي إلى التفوق عبر القوة، ويتخذ بعداً يستند إلى العناية الإلهية، إلى درجة يصبح معها «الإنسانية مساوية». أصبحت محاربة العنصرية مترتبة بقدر العنصرية، ومحاربة الاستعمار فاشية مثل الاستعمار. لقد ضاعفت الفردانية الأمراض المتعلقة بالخصوصية بدل شفاتها. ولقد أتى القضاء على أشكال التمييز ضد المرأة إلى ازدياد الهوس الجنسي. إن حقوق الضعفاء تستنسخ التعسف نفسه الذي يلجأ إليه الأقوياء، إلى درجة أن حقوق الضحايا تترجم من خلال سلوكيات يستخدمها الجالادون. وتعبّر عن ذلك أساتذة الحقوق في جامعة باريس 1 كاترين لابروس-ريو، بقولها إن حقوق الإنسان قد تراجعت «لتحل محلها مبادئ غامضة، يتم تفسيرها انطلاقاً من إيديولوجيات فردانية وكيفية، متجاهلين بذلك الفكرة القائلة أن القانون هو قبل كل شيء تنظيم العلاقات بين البشر، على قاعدة الحقوق والواجبات، وليس على أساس تعظيم فرد متعزل يمتلك حرمات لا حصر لها يمارس بواسطتها السلطة على غيره، أي بالحدّ من حرية وكرامة الآخر»<sup>(1)</sup>.

إن أحد التعديلات الأكثر دقة «للا إنساني» ينبع إذن من الإنسية ذاتها، حين تتحوّل الحقوق الثقافية الضاغطة إلى قابلية مقنّعة للقوة. لقد خاتمت الإنسية نفسها للمرة الأولى حين ابتكر الأوروبي باسم الحضارة حقّه الثقافي الأول المتمثل بالجرّيمة الاستعمارية. قابل ذلك خيانة ثانية حين قام التحرّير من الاستعمار، انطلاقاً من وضعيته كمقهور سابق، بتعصيب نفسه ظالماً

<sup>(1)</sup> أنظر مثلاً كاترين لابروس-ريو «الحقوق الثقافية والسياسية ضمن كتب حقوق والحقوق الأساسية»

Catherine LABRUSSE-RIEU. «Droits de la personnalité et de la famille», in Mireille DELMAS-MARTY et Claude LUCAS DE LEYSSAC (dir), *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Sireuil, 1998.

باسم تراثه الثقافي. وأخيراً، في المرة الثالثة، حين أعاد الغربي رفع لواء مهمة التمدنية لمواجهة فاشية الضعفاء، مستخدماً الحجة العسكرية ذاتها، من أجل مهمة حية «التوحشين».

يلو إذ ذلك أن اللا إنساني لا يتلخص بالعنف وحده، ولا بحيوانية الإنسان، وإنما بالخطاب الحضاري أو الثقافي للحقد، حين يتعين عليه أن يبرز فكراً أو ثقافياً قساوته بإلباسها لباساً ثقافياً يرفعها إلى درجة الحق. لقد بالغنا في التهليل لمفهوم العرق باسم تنوع الثقافات، حتى أننا نسبنا المفهوم الوحيد الذي يستحق اهتمامنا: الجنس البشري. لقد أصبح «الإنساني»، إذا جاز القول، مادة حقد عرقي.

في هذا الفيض من الصور الثقافية لمعاصرينا، هناك نقص في تمثيل الإنساني في الثقافة. فصورة الإنساني غير موجودة في الثقافة. إن الثقافة لم تعد تفسح المجال للإنسانية، وهذا ربما ما يعبر عنه الرسم التجريدي حين يتجاوز الأشكال الواضحة للغوص في عمق وكثافة وتردد الداخل الإنساني في العالم. إن المقياس الثقافي لم يعد يتمكن من بناء سلوكية تميز الأشياء: لقد قضى العرقي على الأخلاقي. لقد أنستنا القناع الثقافي هذا «النور الطبيعي» للعقل، وهذه الطاقة التي تكلم عليها روسو، والتي تتيح لنا الدخول إلى أحياننا لكي نسمع صوت الضمير حين تصمت الأهواء.

إن مهمة كل ثقافة حقيقية هي في تمييز الإنساني من اللا إنساني. ولكننا ذهبنا بعيداً في التركيز على اختلافاتنا حتى أن الإنساني لم يعد يرى بوضوح ما يميزه كما لم يعد الناس يرغبون في أن يشبهوا بعضهم. والمقاييس القديمة للهوية الإنسانية لم تعد مهم أحد: ما يهم هو التمايز حتى لو اقتضى الأمر لتحمل نعت «الوحشي». أننا ننتمي صورة «الوحشي» *monstre* (كلمة *monstre* مشتقة من اللاتينية *monstro, monstrare*، التي تحمل كذلك معنى «أبرز» أو «أظهر نفسه»، أو من كلمة *monco, monere*، التي اشتقت منها كلمة *monstrum* وهي تدل على العمل المخارق الذي

يتخطى الطبيعة). لم يعد الإنسان يتم كثيراً لطبيعته. وهو يرتضي بثقافة لا إنسانية من أجل التأكيد على اختلافه. إن «الوحش» لا يتم البتة بانتمائه إلى الإنساني، وهو يريد أن يكون من جنس آخر، حتى أنه يستند إلى حق فلسفي في أن يكون وحشاً، أي شخصاً لا يقتصر عدم تحته على عذاب الآخرين فقط، وإنما على عذابه الشخصي كذلك.

### علاقة إشكالية بين الحداثة والتقليد

إن الرعب ليس سوى التعبير الأكثر وضوحاً عن مرض يتفش عصرنا: إفلاس الهوية الإنسانية، وغياب مقاييس التعرف إلى ما هو إنساني. أمام هذا القصور في الإنسانية، لم تستطع تصفية الاستعمار هي أيضاً الوفاء بعهدها التي عبرت عنه في وعودها الثقافية، ألا وهو إقامة نموذج ثقافي يقدم إمكانية الفصل للعيش. لقد أخفقت تصفية الاستعمار كذلك في محاولتها لأن تكون البديل للحداثة وشكلت منعطفاً سلبياً لها. أفقدت المواجهة بين الحداثة والتقليد هذه الوعود إلهامها، فاستارها إيديولوجياً، لكنها ألغقتها مصداقيتها أخلاقياً. هذه الوعود لا تلتقي بإشعاعها، وإنما بظلمتها، لا يبا تبتدعه، وإنما بما تحزبه. من هذه الناحية تبدو الأفعال الإرهابية وكأنها محاولة للدخول في الحداثة، حتى لو كان ذلك عن طريق التدمير لا عن طريق البناء.

إن الحداثة لا يمكنها أن تتجاهل مسألة القديم، وهي ليست مسألة الزمن الداخلي المنقطع عن الزمن الخارجي فحسب، وإنما أيضاً مسألة الزمن السابق الموجود في داخل كل واحد منا، هذا الزمن الذي تنبه لأهميته الوعي الحديث من خلال مثل بروس (Proust) حول الزمن الضائع والمستعاد. ما نسجه «غيرية» يمكن أن يفهم على أنه أسبقية في الزمن: تنصب من أمانات الطبقات التي تراكمت في النفس، فتصبح فكرة التقدم خلفنا. لكن القديم أو الجديد، الماضي الجامد أو السهم المطلق نحو المستقبل لم يجدا مرادفهما الإنساني.

إن البلية العالمية التي تُطلق عليها اسم العالمية هي التعبير عن أزمة الزمنية، عن الوقت الضائع حيث يتلاقى اتباعات الله بموت الله، والعلم بالحرافة، والقديم الجال بالثنية، وتضخم الذاكرة بفقدان الذاكرة. بكل الأحوال، اتنا نضيق «المجاهد» العصر، أي معنى الحاضر.

وكما أن التطور الذي يقتصر على كونه محطة للنسيان، لن يكون له مستقبل، كذلك فإن ذاكرة نسي لأن تختصر تمام المعنى تقضي على ماضيها الخاص. في الحالتين -استبعاد الجديد أو نعتف القديم- هناك ضياع في الزمن. إن إنسانيتنا تفقد طاقاتها بين أوهام الذاكرة والابتعاد عن الإيمان بالتطور. إنها تضيق بين فقدان الوطن -المأصل من جذوره-، وتضيق الوطن -المنعصب. إن الثقافة العالمية هي التعبير عن عجز الزمن بين نموذج الهيمنة، ونموذج آخر ضيق التفكير ومنعصب. في هذه الحال تبدو العالمية كإفلاس للحداثة في علاقتها مع التقليد، والعكس صحيح. لم تعرف الحداثة كيف توفق بين عبقريتها قوماً وبين زمن الوعي، ولم يتمكن أي تقليد ثقافي من أن يحول حضوره في العالم إلى جهد لتحويل العالم.

إلا أن العالمية تتوضع خارج أي شكل من أشكال الامبريالية أو الهيمنة الكاملة. الهيمنة تتعلق أحياناً بالمنحى السياسي، فبما «العالمي» يتمحور إلى نظام لا يستطيع حتى «السياسي» أن يقدم عنه تحليلاً وافياً. العالمي هو ما لا يمكن أن نتحكم به، سواء اتخذ منحى النظام أو القوضى. حينها لا يعود الناس هم الذين يحكمون العالم، وإنما العالم هو الذي يحكم الناس. في «العالمي»، تطلق كل ثقافة العنان لفرزها في السيطرة. وكل ما ينحو باتجاه العالمية أو باتجاه التواصل ينحو في الخفاء إلى السيطرة.

وأشارك جان بودريار في التأكيد على أن العالمية ليست الكلية الكونية. بل بالفعل، نفرض الكلية وجود مكان غير العالمية، حيث تتم من دون شك المتبادلات الأساسية في زمننا. العالمية ليست إلا شقاً جزئياً من الكلية. وحين

تدعي أمة ثقافة في سعيها للعالمية، أنها تختزل التبادل الإنساني في كليته، فإنها تصبح لا إنسانية.

لو لم يكن هناك إلا عالم واحد سيكون من المتعذر أن نعيش فيه. ولكي يوجد كون إنساني، لا بد من أن يكون هناك على الأقل عالمان: ساحة معركة وملجأ، سفر وعودة، ماض وحاضر، أرض وسماء، سرعة وبطء، مشرق ومغرب، شرق وغرب، مكان نألي منه وآخر نفصده، مصدر وأفق. إذا لم نوجد إلا عبر الانتشاد لل مستقبل، فإننا نتحطم؛ وإذا لم نوجد إلا في ذاكرة الماضي، فإننا نتجسد. لا بد من وجود زمنين لإعطاء العالم مسحة من الإنسانية. لا بد من قريب وبعيد، من هنا وهناك لكي نؤسس مكاناً، لكي نرسم مكاناً للعالم. لا بد لنا من تخيل عالين لتلا نعيش أسمى المضي، والتفريب من العالم، كما أنه لا بد لنا من كل حضور العالم لكي نحلم بتصور عالم آخر.





## محامي الشيطان. بين علم الأخلاق والفكر المنظومي (\*) بيتر سلوترديك

أود أن أثير هنا صورة محامي الشيطان بنية إدراج الوضع الحالي للفلسفة الأخلاقية في سياق تاريخ الأخلاق واليتافيزيقيا، أو بصورة أدق في سياق تاريخ تصورات العالم كما يمجدها علم اللاهوت. لقد انقطعت هذه التصورات بالتأكيد مع انطلاق الحداثة، ولكن دون بلوغ نهاياتها. وكما يتوجب علينا أن نبين، يتلخص معناها، -بفضل تفسير مفرط للحرية الإنسانية يقود إلى تحميل الكائن البشري عبئا أخلاقيا-، بالحيلولة دون إرجاع الشر في هذا العالم إلى نطاق الفعل الإلهي.

إن المشكلة الأساسية للفلسفة الأخلاقية في أيامنا تكمن في إطلاق ذاتوية الآخر (Egotisme de l'Autre) <sup>(1)</sup>. هذه الظاهرة تُعرف بـ«الدعابة من أجل حقوق الإنسان»، وهي عبارة مقبولة على وجه العموم، إلا أنها من ناحية الفكر المنظومي، تحمل سلبية إخفاء المعنى العميق لما يُعرف بـ«ذاتية الآخر».

(\*) الفكر المنظومي: La systémique.

(1) Egotisme: المصغرة أو الآلية هي النزوع إلى التفكير بالآخر على أنه كيان متفرد به، في درجة يلغى سائر الأشياء.

إن المبوفين في الأرض، أي أولئك الذي لم ينعموا بهذا الشكل من الحياة الأنانية، يجب أن يخطوا بمساعدة عام يدافع عن طلباتهم الشخصية. وبما أن الأنانية كانت دوماً العدو الأساسي للفلسفة الأخلاقية الغربية، فإن المساعدة على تحقيق حاجات الآخر الأنانية هي بالضرورة شكل عصري لما كان يسمى تقليدياً «محامي الشيطان».

### دور محامي الشيطان

من المعلوم أن عبارة «محامي الشيطان» مقبلة هنا من مصطلحات الإدانة الباطنية، أو بصورة أدق من شيوخ هذه المصطلحات لدى العامة. إن محامي الشيطان *Advocatus diaboli* هي صورة انتشرت في الخطاب الشعبي، وهي مقبلة من المسار الذي تبليكه دعاوى التدبيس والتطويب وفق الاجراءات الشبعة في القاتكان. لقد أطلق على هذا الشخص اسم «الدافع عن الإيمان» *promotor fidei* وكانت مهمته تقضي بأن يضع موضع الشك كل الحجج التي كانت تقدم من أجل إعلان تقديم أحد المتوفين - وهي مهمة كان ينظر إليها المتابعون من العامة في الشوارع والساحات في روما، والذين لا يمتلكون ثقافة لاهوتية، بشكل ساخر بالمقارنة مع الدور الذي يلعبه سائر أعضاء المحكمة والذين كانوا أسرى الرقار الذي تفرضه هذه الدهوى. وقد طال تهكم المراقبين من الخارج الدور الذي كان يلعبه الشخص الذي كان يدافع عن براءة المتهم، والذي عُرف بمحامي الله *Advocatus Dei*. وإذا أضفنا إلى كل هذا ما نعرفه من آراء الناس حول المحامين، يمكننا أن نكون فكرة واضحة عن الانطباع الذي تخلفه هذه المدلولات.

من المؤكد أن للشيطان مصلحة في كل الحالات أن يحول دون قبول أشخاص جدد في «جماعة المقدسين» *communio sanctorum* لأنه من وجهة نظره كمتعترض، يرى أن أعداد الناس الذين لا يستطيع إقصادهم بأية وسيلة هي كبيرة جداً. وبالنسبة إليه فإن أي منصف جديد إلى هذا الجمع

من الشهود المتحلفين فوق رأسه، لا يشكل مصدر إزعاج فحسب، وإنما حاجزاً صلباً في وجه محاولات الإفساد. إنه الشيطان الذي يسعى لأن يثبت، وعن طريق تقديم الحجج المقبولة، بأن القديسين المحتملين ليسوا بقديسين حقيقيين. إن هذا التوجه لا يخلو من السخرية، لأن ممثل الجحيم يلعب دائماً في نهاية المطاف لعبة الخصم، من خلال اعتراضاته وتشكيكاته. لقد ألقى هل عاتقه القيام بهذه المهمة مادام يحترم قاعدة عدم إيصال الدعوى لل طريق مسدود وهو ما يؤدي لل اضمحلال القديسين الحقيقيين، وكذلك القديسين الظاهريين.

يمكننا ربما الاستنتاج في النهاية أن الشيطان ليس بأقل نفوى من الكاهن الذي يلعب دوره في الدعوى. إن السخرية في هذه الوضعية تأتي من أن عل محامي الإيمان الذي أتينا على ذكره، وهو الذي يلعب دور المعارض، أن يكون عالماً لاهوتياً محكماً، وهو الشرط الذي لا مفر منه إذا أردنا أن نصل الإجراءات التي تهدف لل البرهان على استحقاق أحد المرشحين للمقترحين منزلة قديس أو مُطوَّب، لل نتيجة مقبولة بنظر القانون الكنسي. إنه شكل استباقي ونموذجي من البراهين يُطلق عليه في أيامنا اسم «الإكراه الطوعي» وهو يياوس عبر تقديم الحجة الأفضل، لتبين بعد ما بوضوح ان الحجة التي تُعتبر الأفضل هي التي تساهم بفعالية في إيصال المشكلة لل التوافق المنشود. هنا أيضاً يُنظر لل التوافق دائماً عل أنه توافق مقدس، لأنه يعتمد على نعمة تدخل منطق أسس في الاجراءات الأرضية.

هذا المنطق يستلزم دائماً أن نظاهر بسماع الحجج التي يقدمها مختلف الفرقاء، كما لو كانت تتمتع بغض القوه، وكما لو أن الاجماع أتى حصيلة إجراءات موثوقة لبلوغ الحقيقة. إن الورع الذي يتسم به هذا المسار يفضح صحة الاجراءات في عملها كآليات موثوقة لا تشوبها شائبة أو ثغرات. إنها كلمة الله التي تفصح عن نفسها عبر هذه الاجراءات (بكل حال لا يمكن إلا أن يكون الأمر كذلك، لأنه لم يعد هناك من خيار سوى البحث عن

صيرورة الدعوى، بعد أن استبعد التأثير الإنساني). ففي كل مرة، يتعطف الروح القدس وينفخ من روحه محدداً كيفية انتهاء مسار الدعوى، كما لو أنه لم يعد ينفخ حيث يشاء، وإتيا وفق ما تحدده الاجرامات. هكذا يبدو أن التنقيح في الاجرامات يضمن عدم نسلل قديس يتلبس مظهر القداسة في صفوف «الجماعة المقدسة»، وبالتالي يضمن تجنبنا الظلال الشيطانية، تماماً كما نصل إلى اليقين عبر القواعد التي يرسمها هابرماس<sup>(8)</sup>، حيث أنه بعد عملية إسقاط نهائية لا يمكن لأي منظر للشقاق، وأي مؤمن بالتمعية<sup>(9)</sup>، وأي معتق للمذهب البائبة<sup>(10)</sup>، وخاصة أي فنان أن يوجد ضمن حلقة الدين يتواصلون بطريقة عقلانية حقة<sup>(11)</sup>.

إلا أنه ما من شك في أن صورة محامي الشيطان قد تحررت في مطلع القرون الحديثة من ترسباتها الرومانسية، لتحوّل رمزاً للاعتراض المقيّد. وكما أنه في دهوى التغميس، لم يكن لمحامي الشيطان أية مهمة سوى التأكيد الإيجابي، وبشكل بارع، على القرار النهائي، فإن الاعتراض السلمي الحديث كان عليه بالتأكد أن يبرهن أنه جزء من هذه القوة المستخدمة في ألمانيا حتى وقت قريب، والتي تريد دائماً الشر، ولكنها دائماً تتج الحبر. وقد اقتنع بهذا المنطق أحد الكهنة الألمان في الرهبنة الفرنسيسكانية، للدرجة أنه في العام 1960

<sup>(8)</sup> Jürgen HABERMAS، فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد عام 1929، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة أمستردام وفرانكفورت. عارض القومية فترة دواي أن مبدأ الفلسفة تكسر في اللحظة التي إنكبتها يطلب خلالها لتسجل حدود الديمقراطية. من أهم مؤلفاته: «نظرية والفراسة» (1963)، «ثقافة وعلم من حيث هما فيسيولوجيا»، «وجود، قضية ومسيحية» (1971)، «مدونة من الفكر كنهج مسرعة معالجات بفرانكفورت» «الحقيقة وحقيقة السياسي» (1982) ترجمه.

<sup>(9)</sup> Postmodern (التمعية) - مذهب فلسفي يرى أن الحقائق التي تكون العالم هي كلمات مدونة، فردية، مستقلة، ولا يجوز اعتبارها كآلية جزء من واقع أو قواعد أخلاق واحدة ومطلقة (الترجمة).

<sup>(10)</sup> Constructivism (البناءية): طريقة جلالية ظهرت مطلع القرن العشرين شجعت في ترويض البحث الفكري بدلاً من اعتماداً مكتسباً يشترك من الحقائق والبراهين (الترجمة).

<sup>(11)</sup> Niklas Luhmann، «Ich sehe nicht, was du nicht siehst», Soziologische Aufklärung, 5, 4تر، Konstruktive Perspektiven, Opladen, 193, pp. 228-234.

وأنظر أيضاً من اللاسلع البشري للنظرية النقدية والإجماع الذي تستجيبه كرويا مستند من جهود نالي للحقيقة والبناءة (1983).

وأثناء انعقاد المجمع الكنسي في الكرسي الرسولي، طالب بإقامة دعوى اعلان قداسة يوحنا الاسخريوطي الذي لولا خيائته الأمانة لم يتعرض المسيح للالام وللصلب. انها مطالبة لم نعرف إن كانت قد حققت هدفها. هذه الرغبة لم تكن ثلاثي آذاناً صاغية في روما، إلا إذا عهد الفاتيكان لل اختيار هيفل أو شيلنج (Schelling) أو سولوفيف (Soloviev) كفلاسفة رسميين لديه، وبالتالي اذا تم اعتبارهم المساعدين المعاصرين للقديس توما الأكويني. إلا أنه كما نعلم، مال الكرسي الرسولي باتجاه هوسرل (Husserl).

### الإنسان متهاً

لا أحتاج للكثير من الجهد لإبراز معقولة السبب الذي يدفعني الآن لكي أستل نموذج عمامي الشيطان من مصدره التاريخي، فأعيد تعديده ملاحه وأجعله يلعب دوراً في مشاكل تختلف من حيث الإطار والجوهر والبعد التاريخي. والموضوع هنا يناقش اجراءات التقديس، أي أن الأمر يتعلق بإجراءات الاهتمام المتبادلة ضد سلالة آدم بمجملها، وهي إجراءات يجد المعنيون إشكالياتها أنفسهم وقد وضعوا منذ الأزل في خاتمة التهمين بلنوب ثقيلة. ان المسار الذي يعيننا في تاريخ الفكر المسيحي الغربي هو بكل بساطة ذاك الذي اعتمده الفكر المسيحي للقديس بولس، وبصورة خاصة للقديس أغوستينوس، لمقاضاة الإنسان ومفسده الأهل، أي الشيطان، من خلال وصف البشر كسلالة مخلوقات وقعت مباشرة بعد خلقها تحت وطأة الخطيئة الأصلية *peccatum originale*.

أود أن أؤكد أن الصفة هي التي تم قبل كل شيء في عبارة الخطيئة الأصلية، لأن اعتبار الناس كمخلوقات معرضة للخطأ، أو أنها تحمل في داخلها، إذا أردنا، قابلية لارتكاب الخطيئة وللتجاوز الظرفي للقواعد السلوكية أو التمرد عليها، فهذه ملاحظة جد اعتيادية إذا لم نرفق بكلمة أصلية فكرة مفادها أنه منذ الأصل هناك حلة وراثية، بل مبتغيفية مجسم على صدر البشرية. منذ

زمن القديس أغوستينوس (Augustin) تميّز النظرة إلى وجود الشر والالم بعيل متشدد نحو الإفراط في تجريم الكائن البشري. وإذا كان علينا أن نصيف سبباً آخر إلى الأسباب المعروفة التي برزت ابتعاد الحداثة عن الفكر التقليدي لأوروبا القديمة، فهنا السبب الذي لا يُذكر كثيراً مع أنه حق جداً يتمثل في أن عصر التنوير - هذا هو الاسم الذي يُطلق عليه منذ القرن الثامن عشر - جهد لتنظيم استثناء دائم لصالح ثبوت الكائن البشري، أو أنه على الأقل كان في أساس إطلاق حملة جمع توافيق تواصلت عبر الأجيال بهدف إلى إجراء اقتراع جديد حول مسألة اعتبار الكائن البشري ملغياً منذ الأساس؛ هذه الحملة يمكن أن نرى تجسدها في المؤلفات الكثيرة لفكري الحداثة، والتي تدور حول النقد الأخلاقي، ومن بين هؤلاء المفكرين أسماء بغاية التنوع مثل مونتاني وسوران (Cioran) وياكون (Bacon) ولوهمان (Luhmann).

في البنية المنطقية الأساسية لأوروبا القديمة، ليس الشيطان إذن هو الذي يحتاج لمن يدافع عنه أثناء الدعوى، وإنما الكائن الشرير هو من يلزمه محام لمواجهة هذا العبء الثقيل للذنب الذي أرق به كفيه متهموه المسيحيون؛ من القديس بولس والقديس أغوستينوس إلى باسكال (Pascal) ودوستويفسكي (Dostoevski)، ومن ثم لوفيناس (Levinas) منذ وقت ليس بعيد.

في هذا الطور من المسألة، من المفيد أن نذكر بالصباغات التي فسر ووصف بها القديس أغوستينوس بشكل لا يقبل المراجعة وضعية الإنسانية السافطة. هذه الصباغات كانت المدخل إلى إشكالية، وأوصلتنا إلى المقاربات الأولى التي لم تلق جواباً إلا حين بلغنا قمة الحداثة، حين برزت مجدداً مسألة التأكد إن كانت الأنوية egocentrisme مفيدة أومنية للإنسان وللنظام.

لقد أدرك القديس أغوستينوس الأهمية الاستراتيجية لفهم الخطيئة من أجل استقرار العالم الكاثوليكي في مواجهة مذهب الريية القديم من scepticism وبالتالي قام، وبحنكة كبيرة، باستنتاج أطولوجي حقد

من خلاله «ما ليس بمصدره الله»، و «ما يُبعد عن الله». من هنا فإنه ليس من السهل أن نستشف في هذا العالم الذي خلقه الله، والتميز بصورة عامة بأنه خلق جيداً، متطابقاً للتمييز القاطع. لكن من المؤكد أنه علينا أن نجد عصب هذا التفريق لدى الإنسان، والإنسان وحده. من المؤكد كذلك في الوقت الحاضر أنه مع تكرار كلمة خطيئة التي عودنا عليها التخليد الديني، لا نضيف شيئاً إلى فهم الواقع الذي نحن بصدده. المطلوب بالأحرى أن نفهم ظروف إمكانية الوقوف بوجه القانون الإلهي، وأن نبين ضمن هذه الظروف الدوافع الميتافيزيقية الأساسية للانحراف نحو الخطيئة. هنا يتقارب التحليل الأغوستيني من بعض المقولات الحديثة، لأنه يتوصل إلى نوع من التشخيص في العمق لتركيبات اللاتية الإنسانية المصابة بالفساد يلغى مع ما نسمعه اليوم من تأكيدات مكررة على لسان فلاسفة الحوار ذوي النحى البروتستانتي والكاثوليكي واليهودي ودعاة التحليل النفسي، كما نسمعه في الخطابات التبشيرية التي يلجأ إليها الطب النفسي الأنتروبولوجي.

### تحليل للذاتية الساقطة

بما أن صورة الذاتية الساقطة تتمثل بالذاتية الشيطانية، يكفي أن نبدأ مع عنصر النفي الأول ونرصده من خلال انفصاله عن الذات الإلهية. بهذا نحصل على الاستنتاج الميتافيزيقي للخارجية<sup>(١٤)</sup>. نحن أمام ملمح أسطوري ترسم فيه ريشة العالم الآخر مخطط التاريخ في هذا العالم. إن شيطان القدس الأغوستينوس الذي يمثل نوعاً من الرمز للاعتراض، على مستوى يلغى ما دون المبدأ لا يدعي وجود دوافع خارجية لتعمره ضد الأصل، وهذا هو الأمر الوحيد المؤكد. إنه يرى أن كل ما هو ضروري للأصل موجود فيه هو، أو بصورة أدق في طاقته حل التحرر، وهي الموهبة الأهم لديه، والتي بفضلها يستطيع أن يسخر من أسطورة الخلق الإلهي من العدم، فيقول «لا»

<sup>(١٤)</sup> أي ما يوجد بعده (الفرص)

بفعل إرادي غير معطل. لا نستطيع إذن أن نسأل هنا لماذا، ولا من أين يستمد هذا الفعل الإرادي السيء. انه يرهّد ما يحلوه، ولا شيء أكثر. ان إرادة - أو عبارات تنتمي أكثر الى الحداثة -، ان رغبة المتمرد تتوجّه الى ذاتها وليس الى الآخر الموجود انطولوجياً وأخلاقياً أمامه أو قبله. انه يبدأ بنفسه بشكل حرّ ودون إكراه، وعلينا أن نحمله هو وحده والى الأبد عملية الخروج على الانتظام. هذا الفعل بأن يبدأ من ذاتنا، - بالرغم من أنه كان يجب احترام عملية بدء أخرى تكون أقدم وأجدر من منظور القديس أغوستينوس وكل المحافظين من بعده -، بشكل انطلاقاً الخطيئة وعبادة الذات. ان الخطيئة هي عملية دمجية يتداخل فيها بقوة الأصل والاعتراض عليه. فارتكاب الخطيئة في نهاية المطاف هو أن نبدأ بها لا يجب أن يبدأ فيه، حتى ولو بدأ الأمر فقط هل انه امتداد.

هكذا فإن الشيطان يكون النموذج الذي تُحب في أوروبا طيلة آلاف من السنين لكونه يمثل الأنوية المؤسفة، والتجربة التي لا يستطيع الناس مقاومتها، بل أكثر من ذلك، يمثل كل ما اعتبر عامّة أصلية تولد مع الإنسان. ويشير أغوستينوس الى أنه من وراء هذا الخيار الشيطاني، يجب ألا نفترض وجود صفوطات خارجية، أو بالأخص مبادئ تنافسية. فالشيطان ليس تابعاً لإله آخر سيء. وليس عليه بالإضافة الى ذلك أن يستند في دفاعه من أجل تبرير انطوائيته، على حقه في أن يفترض بأنه يتحدّر من أم مأزومة. لا يحتاج الشيطان الى طفولة تعبئة ليكون عقله شريراً الى أقصى حد. ما يمه هو العصيان بعد ذاته. انه يلتف أو ينسحب مستخدماً المراوغة في هذه المواجهة مع الله الكلي القدرة. انه يريد المراوغة بعد ذاتها. وهو انطلاقاً من الحرية غير الهادفة فقط يقوم بالاتضاف على كل ما يمثل النظام والعائق الإلهي. انه يحقق ذاته بمقلوته على المكابرة، وعن طريق هذا التصرف ينشأ الشر وينتجّد بالإرادة الشاردة. وما يبدأ، بالتعبير الأفلاطوني، على أنه شر خاص *malum privativum* يتكشف، بعبارات مسيحية، في «ذات» *ego* الشيطان ليتحوّل



لل مجال خاص به، ينضح بالكر، ويتميز بانطوائية لا شفاء منها. ان دائرة الشر المغلفة حوله ترمز لل الانغلاق المنظومي. هكذا يتحوّل الشيطان، سيّد العالم، الى سيّد الأنوية.

ومن وجهة نظر لاحقة، ربما تكون أقلّ سداجة، تُرانا مُلزمين بأن نضيف أنه خلف هذا التوصيف تتخفى انطلاقة منطقية لو أوضحنها لبطّل بالتأكيد كل هذا التحليل. بموجب مفارقة مدفّرة، تبقى الحرية مرتبطة برغبة ملحة في الارتعان والاستيعاب، بحيث أن الإنسان - مثل الشيطان حاميه الأسطوري - سيرتكب الخطأ حكماً لو استعمل حريته، وإلا عليه أن يقرّر عدم استعمال الحرية. لكن الحرية تؤدي الى وضع الذات في حالة عصيان، وإلى اتخاذ القرار بالتحرّر الوجودي للذات، ويمكن القول كذلك أنها تؤدي الى أخذ المسافة وإلى المقاومة. وفق هذا التحليل، يترتب عل العصيان أخذ المسافة التي تتيح لوحدها الحفاظ على الوحدة بين الخالق والمخلوقة.

### من أجل تحرير شيطاني للإنسان

تصبح المسافة في هذه الحال كالولد «المسّب للمشاكل» بالنسبة للميتافيزيقيا الكلاسيكية. حتى هذا التاريخ لم تتمكن أية نظرية للارتعان من أن تتخلّ عن «دافع الخطيئة» الذي يتمثّل بأخذ المسافة عن الوحدة الأصلية المتوافق عليها. ولكن حين نفكّر على هذا النحو فإننا نُسقط واقعاً بسيطاً: التفرّب عن الآخر لا يكون في أغلب الأحيان بفعل مأساة الافتراق. وهو لا يرتكز على أثر أحدثته صلعة نفسية. التفرّب حالة موجودة في الأساس، طليعية وليست آتية، بين أفراد لم يكونوا أبداً ولا في أي مكان موحدتين ثم التقوا صلعة. وحدها الفكرة للسلطة الميتافيزيقية حول الوحدة تدفعنا للنظر الى التفرّب على أنه ارتعان، وبالتالي فهي تسلب مجموع الناس كرامتهم الأنطولوجية، لتلعب معها براءتهم الفعلية.

أما بالنسبة لتوجّه المخلوق نحو داخله ليحرّر من مواجهة الخالق،

فإن أفوسطينوس يضع حداً تقنياً *terminus technicus* يحمل دلالة من الناحية الحركية والأخلاقية، ويتمثل بالتحول نحو الذات *incurvatio in se ipso* الذي هو موضع نقد في كل مكان يتجاهل فيه الناس قاعدة الانفتاح *extraversion* أي هذا الاستعداد الفكري الذي وجهته الخارج، فيهتّمون بذواتهم قبل الاهتمام بعلاقتهم بالآخرين. التحول نحو الذات لا يؤثر فقط لما نعتبره حالياً عملية ارتكاب الخطيئة والتي نصفها بأنها «قطع التواصل» مع الآخر الذي يسعى للتعاقد معنا أو يطلب ذلك، وإنما ترتبط بالنشئ بمحصلة طرح مغلوطة للمعنى الأخلاقي لا يستطيع الشخص، ولو بإرادة حسنة، أن يقوم بتعويضه. إذا كان أفوسطينوس كدارس لظاهرة معالجة الذات يقدم تشخيصاً قائماً عن الوضعية البشرية بعد سقوطها، وإذا كنا في تخصصنا للكائن البشري ولسبل خلاصه نتوصل إلى خلاصة مثالية، فذاك لأنه يفتر السقوط على أنه تحول - «أن نسقط» يوازي «أن نتحول» - والتحول يُعتبر موقفاً مغلوطاً ولا إمكانية للرجوع عنه. بعد الخطيئة التصق البشر - بوصفهم ينحدرون من آدم ومن الشيطان - بمصيبتهم، ولم يعودوا أحراراً في القيام بتحول معكوس عبر وسائلهم الخاصة، من أجل إحياء الاتِّهاق الذي تم نقضه مع الوجود الكلي ومبدئه الذاتي المتمثل بالإله المهان. لقد أفسدوا أو «انطؤوا على أنفسهم» بطريقة غير قابلة للتحويل وأصبحوا بالتالي مرتبطين ببلادة تصدر عن الطرف الآخر.

هذه المبادرة تعتبر عن نفسها منذ زمن تحت اسم «النعمة». إن هذا المصطلح يعطي إشارة عن عملية تصحيح «التحول نحو الذات»، وهي مهمة لا يستطيع القيام بها إلا الآخر وحده. أقترح إذن كمحفز للانفتاح على الآخر شخص محامي الشيطان *advocatus diaboli* الذي يتخذ شكل الخفاف الحديث، والذي يقدم نفسه ودون أن يعرف ذلك هو نفسه في أغلب الأحيان كمحام عن اللاتوبة التي لم تتخلص أو تتحرر من الآخر. فعل محامي الشيطان الحديث هذا، تقع مهمة إراحة الإنسان من حل الخطيئة المسيحية الثقيل، والدفاع في النهاية عن الأنوية والشرع فيوسّع مكاناً في الخطاب الإنساني لبدأ المسافة - وهي في نهاية الأمر المدى الحقيقي للشيطان.

## المشروع الكونسي وتعهده التراتات

بول ريكور

عل السؤال «القيم إلى أين؟»، أجب في البدء أن مسؤولية المتخفين لا تكمن في استباق تطورات تخضع لظروف متعددة خالية من الوضوح، وإنما في لعب دور «المدرّب العام» مع أخذ المسافة عن أهل السياسة وخبرائه الاقتصاد والعلوم الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، علينا وعلى المستوى العالمي، أن نضع أنفسنا في خدمة الجمهور العريض، أخلفين بعين الاعتبار أننا لسنا سوى أقلية. ويتم ذلك قبل كل شيء برفض الأفكار المسبقة التي تقف عائقاً في وجه تجديد تراثاتنا الثقافية التي لا ينضب معينها.

### أنصالح الحقائق في الخطاب الثقافي

أصوغ مطلبي الأول الملخ على الشكل التالي: لا يجب تخيّل العلاقات بين الثقافات من خلال مصطلحات «الحدود»، وإنما من خلال مصطلحات التأثيرات المتداخلة بين مراكز لا يقيم إشعاعها وزناً للحدود. ما من شك في أن الحدود محظوظ بدور لا يمكن تخيلها في عصر الدول-الأمم التي ما تزال تُعتبر كيانات سياسية عالية المكانة تعترف بها المنظمات التابعة للأمم المتحدة وحدها. إن الحدود بالفعل ترسم حدود سيادة الدول وصلاحياتها في إقامة العدل

ومدى فهمها العسكرية. في المقابل، تسحق المراكز الثقافية المستشرة في العالم اسم «نواة» نظراً لأن التأثير الذي تمارسه في الخارج هو تأثير إشعاعي؛ إنه تأثير النور الذي يتوقف فعل شعاعه على قدرة التلقي لدى المراكز الأخرى، كما على طاقة مصدره على التأثير. إن أرى خارطة العالم الثقافية أشبه بتداخل إشعاعات تشكل شبكات متراصة الخيوط. أعطي مثلاً على ذلك: إن لروسيا اليوم حدوداً مع كل جيرانها؛ لكن روسيا لا تعتبر جزءاً من المؤسسات السياسية لأوروبا الموحدة، بالرغم من تنوع العلاقات السياسية والتجارية والسياسية المختلفة مع هذه المجموعة التي هي بطور الترخخ والتوسع. لكن مصادفات السياسة لم تمنع إشعاع بوشكين (Pouchkine) وتولستوي (Tolstoy) ودوستوفسكي وسولجنينين (Soljenitsyne)، والموسيقين ومصممي خطوات الرقص، من تحطّي حاجز الحدود السياسية. هذا هو لكل الذي أقدمه لأظهر للبيان تقاطع مصادر النور التي تمتد على مساحة الكوكب بأسره.

هناك فح آخر تنصب فكرة الهوية الجماعية، سواء كان مصدرها دولة أو جماعة. ففرقة الأمان تتحوّل إلى إرجاع الهوية إلى سياسات ثابتة ذات طبيعة أصلية أو جوهرية. إن الهوية هي ذات طبيعة تاريخية بالأساس، لكن ذلك لا يعني أنها متروكة لمصادفات الزمن، وأنها واهية وواهمة. أن ننعثها بـ «التاريخية» يعني أن نخضعها بنمط تبدل يتيح التجمع والتراكم والمعقولة على صعيد السرد. إن الحكمة في سياق السرد تمحّل تنوع الأحداث، وتعدد الأشخاص، وتداخل المصادفات والسياسات المتضاربة والنوايا والمشاريع، إلى وحدة معنى لا تستقيم إلا بفعل معقولة الموضوع الذي نسرده. بهذا الخصوص أتكلم عن «الهوية السردية». أما الوجه الآخر فيتمثل بالإسقاط في المستقبل، وهو ما أخضعه تحت عنوان «الوعد». إطلاق الوعد هو أمر سهل، أما الوفاء بها فهو إعطاء الهوية صوتاً - «مأصون» يقول أحد الشعراء الوطنية<sup>(1)</sup>. إن

<sup>(1)</sup> قصيد الرعي لمرثا.

المهوية النابعة من الدمج بين السرد والوعد تنجو من فسخ التكرار وما يحمل من خطرسة ومن إذلال كذلك. حينها لا يقع الجهر بالمهوية فريسة حيل النسيان من قبل المعنيين، ولا فريسة تصنع التكرار وما له من تذكارات مفروضة. هذه الإشارة تنطبق بشكل خاص على إحياء ذكرى أحداث تأسيسية للجماة تاريخية. انها المناسبة المثل للجهر بهوية ثابتة الى الأبد. يجب أن نتعلم كيف نسرّد الأحداث نفسها بصورة مغايرة، تبعاً لمشاريع جديدة تساهم في تمجيد تفسيرها. لا بد أن نتعلم كذلك كيف ندع الآخرين يخبرونا عن تاريخنا، خاصة حين يصادف أن يكون إذلال البعض متلازماً مع عزّ الآخرين. يمكن في هذا الصدد أن نتكلم على عمل الذاكرة يكون في موقع وسطي ما بين النسيان والتكرار.

وفي كلامنا الآن على القيم الأخلاقية والروحية التي يُعتبر عنها بمصطلحات الحقيقة، يجب العزوف عن نوع من الشمولية الكونية لا يكون قد خضع لمصفاة المهوية السردية والوعد المستقبلي. ان الشمولية الوحيدة التي تستحق أن يُشار إليها لا يمكن التوصل إليها إلا عبر أفق التبادلات بين التراثات الدلالية المتكوّنة والمنقولة عبر قنوات اللغات الطبيعية، التي تخضع بدورها الى حتمية التعدد الإنساني. يمكن أن يقال الكثير عن تبدّل آفاق القيم داخل ثقافة معينة. انها لا تتطوّر جميعاً بنفس الإيقاع. وإنّ أشبهها بسلامح مناظر طبيعية نشاهدها من قطار يسير بسرعة فتتراءى لنا وفق سرعات متبدلة تبعاً لتسريع النظر الذي يتقل من المشاهد الأمامية الى مدى متوسط أو يتوقف على المشاهد الخلفية التي تبدو كأنها ثابتة قياساً على تلك التي تمر بصورة أسرع. اتنا نخطئ كثيراً في تقدير التغيرات التي تطال القيم الأخلاقية داخل الثقافة ذاتها، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الفروقات في الإيقاع الزمني لهذه التغيرات التي تتم في مدى قصير أو متوسط أو بعيد. وإذا أخذنا مثلاً من الغرب، فإن التطلّبات التي نكتشف المسألة الزوجية لا يجب أن تحجب مثانة الرابط العائلي -حتى الذي يتم إعادة تكوينه-، ولا بالطبع استمرار المنهوات الأساسية

تحریم ارتكاب السفاح وإذلة المتاجرة الجنسية بالأطفال، ولا أن تحجب التأكيد على حماية وحب الأطفال. والأمر ينطبق على مطلب حرية العدالة الذي لا يزال قائماً عبر العصور بالرغم من تنوع النزاعات ذات الطابع الاجتماعي أو السياسي.

### معجزة الترجمة

هذه الملاحظات التي لا تتعلق حتى الآن إلا بتحويلات المجموعات الثقافية البعيدة المدى يمكن أن تنطبق على المقارنة بين مناطق ثقافية، شرط أن نضيف عاملاً ذكرناه في ما سبق حول تداخل الإشعاعات بين مراكز ثقافية متباعدة. هذه الإضافة تستل بدور الترجمة الذي يرتبط بشكل قاطع بظاهرة التعتد الإنساني التي يتعلّر إنكارها، مع كل ما تحمله من مظاهر التشتت والغموض التي نعتبر عنها أسطورة بابل. نحن الآن «ما بعد بابل» وفق عنوان شهير<sup>(١)</sup>. إن الترجمة لا تقتصر على تقنية يمارسها بشكل طبيعي الرحالة والتجار والسفراء والمهريون والحنونة، ومن ثم المترجمون الذين حولوها إلى مجال مهني متخصص. إنها تشكل نموذجاً لكل أنواع التبادلات، ليس فقط من لغة إلى لغة، وإنما من ثقافة إلى ثقافة. إن الطريق مفضلة من ناحية القيم الشمولية المجردة المنفصلة عن التاريخ الثقافي للمجموعات الواقعية. لكنها تفتح من ناحية القيم الشمولية المحسوسة الناجمة عن الترجمة. الأمر الأول بالفعل هو أنه لا توجد لغة شمولية، وإنما لغات نسقها طبيعية في مواجهة اللغات المصطنعة. وحتى لو كان باستطاعتنا - كما حاول لينز - أن نكتب بلغة اصطناعية لا يتكلمها أحد، فإن الهوة تبقى سحيقة بينها وبين اللغات الطبيعية المستخدمة مع كل ما تحمل من تعقيدات وإبهام، ولكنها تحمل أيضاً مقدراتها على الابتكار التي لا يمكن الحد منها. من حيث المبدأ، إن كل متكلم

<sup>(١)</sup> انظر كتاب جورج فليشر «ما بعد بابل».

للغة معينة هي لغته الأم غوّل لتعلّم لغة أخرى، وبالتالي لا اعتبار لغته كواحدة من بين لغات أخرى؛ وإذا ما أخذنا انعكاس ذلك على لغته الأصلية، فإنه قد يصبح قادراً على أن يتصوّر أن ما يقوله بلغته يُعبّر عنه بشكل مغاير في لغة أخرى، وإن هذه اللغات تقول شيئاً آخر عن الذي اعتاد قوله في لسان قومه. إن معجزة الترجمة تكمن في خلق هوية مفترضة يمكن فيها للمعنى -وبسبب عجزه عن أن يكون مطابقاً، لعدم وجود مصطلح ثالث للمقارنة بين اللغتين- أن يدّعي أنه موافق للمعنى الأساسي. حينها يمكن للترجمة، وخاصة لإعادة الترجمة، أن تؤكد وحدها هذه الموازنة. ما من شك في أن أية ترجمة لا تكرر الأصل، ولكننا مع ذلك يمكننا أن نترجم دائماً أو على الأقل أن نبدأ بالترجمة. إن الافتراض المسبق هو أن اللغات ليست بغيرية الواحدة عن الأخرى إلى حد أن تكون مستعصية على الترجمة بشكل جذري، حتى لو لم يكن باستطاعتنا أن نكتشف هذا العمق المشترك بينها إلا إذا قمنا بعملية الترجمة وما تحمله من خطر خيانة المصدرين المتجسّمين باللغة الأجنبية واللغة الحاصنة. لم تكن الترجمة قائمة دائماً فحسب، وإنما هناك ثقافات جديدة نشأت من هذا النوع من التهجين الذي لمحدثه الترجمة على مستوى هذا الكم المتنوع من النصوص: ترجمة التوراة من العبرية إلى اليونانية، ومن اليونانية إلى اللاتينية، ومن اللاتينية إلى اللغات المحلية؛ وفي الشطر الآخر من العالم، ترجمة النصوص البوذية من السنسكريتية إلى الصينية، أو كذلك إلى الكورية واليابانية.

إنّ أنحو بالتذكير للظاهرة من هذا النوع حين أعرض للتبادلات بين التراثات الثقافية والروحية التي تنفّس اليوم عن لغة مشتركة. هذه اللغة المشتركة لا يمكنها أن تكون مشابهة للغات الاصطناعية التي اخترعت في القرن الثامن عشر. وإذا لم تحدث تهجينات مشابهة للتي ذكرناها آنفاً، فإن ما يحدث داخل كل لغة، سبالأخص حين نهمل من الكثر الذي لم يستمر استشاراً كافياً والمتشغل بالتعبير الشعبية في اللغة الخفية،- هو أننا نلجأ ويتحوّل داخلي في لغتنا إلى قول أشياء تُستخدم أصلاً في مكان آخر. هذا

العمل الدؤوب لكل لغة على نفسها هو المؤذن بتحويلات مستقبلية أكثر من الترجمات الرسمية التي غالباً ما نسخها عن نموذج لغة مهيمنة، نجهد في التفتيش عما يوازيه في الثقافات الأخرى. وإذا كان كبار المفكرين لتقافة معينة يعتقدون جدياً بأن هذه الثقافة قادرة على نقل قيم شمولية للآخرين، فإن عليهم أن يتقبلوا أنها قيم شمولية مفترضة، تفقش عمق بصادق عليها وبنائها ويمتدحها ويعترف بها. إن عمل الترجمة هو الذي يدعم هذه الأبحاث حول القيم الشمولية المحسوسة التي يجدها التاريخ، بالإضافة إلى النظرة النقدية للتعريف. بل إن الواحد يكفي: ألا يكون هناك ما يستحيل ترجمته بالملف، وأن توصّل الترجمة، بالرغم من نقصها، إلى أن تقيم تشابهاً حيث كان يُظن بأن لا مكان إلا للتعديدية. ففي إطار هذا التشابه الذي يتجه عمل الترجمة، يتصالح «المشروع الشمولي الكوني» مع «تعدد التراثات».

#### فعل حداث

استحوالي أن أصيف لمسة على هذه اللوحة التي تبين الطرق المقطوعة والطرق المسلكة. لا يجب أن نعتقد بأن تراثنا الثقافية لا تتكون إلا من المكتسبات المترجمة؛ علينا أن نفكر أيضاً بلغة الحسارة. إن عمل الذاكرة لا يتحقق دون فعل حداث لا بد أن يؤثر على الجهود التي نبذلها لتخبر بصورة مغايرة قصص حياتنا، سواء أكانت فردية أم جماعية، وبالأخص الأحداث المؤسفة لتقاليدينا. فما من بلد إلا وعانى في وقت من الأوقات من خسارة لجزء من أرضه، أو شعبه، أو تأثيره، أو احترامه، أو مصداقيته. والقرن العشرون الأوروبي بسلامته يفرض علينا أخذ هذه الملحوظة بعين الاعتبار. يجب أن نتعلم دائماً ومجدداً القدرة على الحداث.

يجب أن نقبل بأن هناك ما لا تفك رموزه في قصص حياتنا، وما لا يمكن حلّه في خلافاتنا، وما لا يحوّل في الحسائر التي منينا بها. فعين نقبل هذه الحصّة من الأسى، باستطاعتنا أن نسلّم بذاكرة مطبوعة إلى الإشعاعات المتداخلة بين مراكز الثقافة المتفرقة، وإلى إعادة تفسير متبادلة لتواريخنا، وإلى جهد لن يتهى أبداً لترجمة ثقافة إلى ثقافة أخرى.



## قيم جديّة أم قيم عابثة؟

إن الشكوى الموجهة حالياً ضد القيم تسخط أشكالاً عدة: لقد تم إسقاط الهالة التي تحيط بها، والنظر إليها على أنها نسبية، والخط من قدرها. لكنها أتهمت خاصة بالمعرضية والتبدل، بل بالتقلب. ويبدو أن حل مفهوم التقلب هذا أن يقضي على أي أساس للقيم. لكن المفارقة هي في أن مفهوم القيم يزداد حضوراً في خطاباتنا، وهو على ما يبدو مثل المعاني أكثر فأكثر. كيف يمكن التوفيق بين هذين الاتجاهين المتباعين؟

لدهار مودان يدافع عن التعقيد الأخلاقي، ويذكر في هذا المجال بضرورة الاعتراف في أي عمل نقوم به بأهمية التباينات التي تظهر بين نظم القيم المختلفة، وكذلك بين مجالات شديدة التنوع، كالعلم والأخلاق والسياسة. محمد أركون يذكر بأنه من غير المقبول أن ينحصر هذا النقاش في الإطار التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي للغرب. وهو إذ يفضل على التمييز المشبوه بين القيم الجديّة والقيم التافهة، فكرة النشوء المدمر للقيم، فإنه يسمي لإعادة تعيد الأدوار التي يلعبها على التوالي الدين والعلوم الاجتماعية في تكوين ذاكرتنا الجماعية.

جان-جوزف هو يقدّم في النهاية إضاءة على النسبية التي نعاني حالياً فكرة القيم عبر مقارنة بين إنسان عصر التوير والإنسان الحديث الذي يسمي

القيم إلى أين؟

لإثبات حرمة بحركات إبداعية أقرب ما تكون إلى الجهالة. بالنسبة إليه، يجب أن يُنظر إلى العلاقة الحادثة بالقيم والتي يحشى معها عدم الاستقرار وعشية كبيره، على أنها بالرغم من كل شيء أحد أشكال حرمتنا.

## من أجل نشأة مخزنة للقيم

محمد أركون

إن المقولات التاريخية الأسطورية التي صيغت منذ القرن التاسع عشر من أجل إثبات تقدم الغرب ونفوقه إزاء المناطق الأخرى من العالم، لا تزال تحافظ على استمراريتها بأشكال متترة نسبياً، حتى بعد ما سُمّي بتصفية الاستعمار. إن دراسة تاريخية جنالوجية *généalogique* لأحداث 11 سبتمبر، امتداداً إلى نقد نيته الراديكالي للقيم<sup>(\*)</sup>، قد تبيّن المسالك الخفية التي قادت هذا الخليط المشحون إبديولوجياً - وهو مكون من مجموعة لا تنتمي إلى أرض واحدة، ولا انتهاء وطني محددها، ولا ذاكرة تاريخية تربطها - إلى التحلّق حول «المُرشد» للقاتل بن لادن، وإلى القيام بعمل قياسي يصيب في الصميم مسألة القيم التي لم تُطرح بشكل ملائم في أي من التراثات الفكرية الكبرى الحية لليومنا وتتنافس فيما بينها حول موضوع القيم «الصحيحة» والقيم «المغلوبة». ولكون قضية القيم، قد طُرحت بشكل سيء، واستُغِلَّت كإداة هجومية وإيديولوجية، - ولكنني أشدد، لا من المنظور الجنالوجي المدمر من وجهة نظر نيته الفلسفية -

<sup>(\*)</sup> نشر رينيه جاك 1997 كتاب «مسلل الأخلاق وصلها» (أو «جغرافيا الأخلاق» أو «حب الأخلاق») الذي يهدف فيه إلى تفسير الأخلاق القديسة ولهيده الطريق لأخلاق الإنسان الأعلى (لتاريخها).

لأنها تحولت أكثر من أي وقت مضى إلى موضوع سياسية تهدف إلى إضفاء شرعية على ما يسته «الغرب» العلماني «الحرب العادلة»، وما يُطلق عليه اسم «الجهاد» في القفورة الإيديولوجية لبن لادن التي تحظى بتأييد واسع في المخيلة الإسلامية. لقد يَنبُتُ في مكان آخر أن المفهومين يتطابقان بشكل كامل، لجهة إعطائهما شرعية للعنف الحربي، كما لجهة النشأة التاريخية لبنينهما اللاهوتية، منذ القديس أغوستينوس بالنسبة للمسيحيين، ومنذ أيام الفقهاء ما بين القرنين السابع والعاشر للمسلمين.

### أبعاد تاريخية

أبعد من المدى للتوسطي حيث يتقاتل الميعة والإسلام ولاحقاً اليهودية منذ قرون باسم «القيم» التي يُترك شأن إدارتها إلى السلطات الدينية المتحالفة مع السلطات السياسية، سأوضح اليوم النقاش حول القيم إلى كل ثقافات العالم. اني أدرك أننا لا نستطيع القيام بكل شيء وفي وقت واحد في مجال حيث المسائل المكبوتة في ما لا يمكن التفكير به وفي ما لا يمكن إدراكه تبدو أكثر حيوية وأكثر تحدياً للمستقبل من المسائل المستهلكة في الجدالات في مجال ما يمكن التفكير به المسرح، إما من قبل القيمين على «المقدس»، وإما من قبل «الكهنة العلمانيين» القيمين على منطق عصر التنوير المتحالف هو بدوره منذ معاركة الأولى مع الممسكين الجدد بالسلطة السياسية. لهذا البب لم يتوقف مؤلف «إنساني، إنساني جداً» (1878) و«علم الفرح» (1883-1887) و«فياء ولاء الحبر والشر» (1886) عن العمل من أجل إرساء «عصر تنوير جديد». ان المصير الذي آل إليه مشروع ننشئه، حتى في الفكر الفلسفي الغربي، يبين بوضوح الأليات الإيديولوجية التي أتبعنا من أجل الترويج لبعض ما يمكن التفكير به، ومن أجل كبت ما لا يمكن التفكير به من الموضوعات والمباحث المخزية والتي تهدف إلى الخروج من مأزق الفكر. لقد وعدنا عقل عصر التنوير بفهم مستقبلي أكثر نباتاً وأكثر فاعلية في تحرير الوضعية الإنسانية. لكنه في الواقع غلف بتياب علمانية وعلمية لب المسلمات

والفرضيات والموضوعات التاريخية-التجاوزية للمبتاعين بما الكلاسيكية، والتي كان لا بد من انتظار تدخل فلاسفة من أولئك الذين يعيدون النظر بالتقنيات النظرية من أمثال ميشال فوكو وجاك دريدا وكلود ليفي-ستروس (C. Lévi-Strauss)، لكي يسيطروا للثام من التسميات المثالية والحالة، وبالأخص المظلة لهذه الفرضيات. لقد بين الباحث الأمريكي روبرت كاغان (Robert Kagan) كيف أنه في الفلك الجيو-تاريخي المتمثل بـ «أوروبا-الغرب» لجأت الدول إلى نظام فكري يقوم على استعمال معيار مزدوج: معيار القيم السياسية والأخلاقية المطبوعة بالثابة سلبية للمبتاعين بما الكلاسيكية، ومعيار القوة العسكرية والعلمية والتكنولوجية<sup>(1)</sup>.

أنا ما انتعشتُ أبداً إلى هذا التيار الفكري ذي المضامين الإسلامية الذي لا يفتك يذكر أوروبا-الغرب بدينه التاريخي فيما يخص الإسهام الفلسفي والعلمي للحضارة الإسلامية من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر. هذه الوضعية للفكر هي راديكالية تبريرة وليست لوجية في الوقت ذاته، مما يعني خيانتين كبيرتين للعقل النقدي الذي حله أن يقول كلمته في مسألة القيم.

أني أدعو بوصفي مؤرخاً للفكر الإسلامي إلى إعادة قراءة جينالوجية للقيم ليشمل عمل ينشئ حول المسيحية والفكر اليوناني كامل نظم التفكير والمعتقدات التي تتداخلت فيما بينها مطافعة أو فارضة أحقيتها في امتلاك وتلقين الحقيقة الوحيدة الصحيحة والتي لا يمكن تجاوزها، والمبنية أنطولوجياً إما على معطى موحى به، وإما على التوهم الذي يوسه شرعاً العقل العلمي المنفصل عن أية عقيدة خارجة عنه. إن الخطابات التي تدفقت منذ 11 سبتمبر تبرهن بشكل نافر إلى أية درجة نحن لا نزال جميعاً وفي كل مكان أسرى التسميات القديمة للفكر الثنائي، وللتناقضات الهيئية، ولعمليات

<sup>(1)</sup> «الأمير كروند هم مثليون، لكنهم لم يهرغوا أبداً كما يزعمون قائلين من دون الاستماع بالقول (...) سيصبح علوي قوياً من القدماء، سواء ذهب السكان بذلك أو لا...» (روبرت كاغان، جريمة التوحش، 28 يونيو 2002)

التقديس والحث على التجاوز والإقناع بأساليب الجوهر وفردانيته<sup>(٥٥)</sup>، وكل العمليات للوروثية من النظريات اللاهوتية للقرون الوسطى، والتي وجدت امتداداً لها في الجناحين الكلاسيكية (الأفلاطونية والأرسطوطاليسية)، وحتى في يومنا هذا عبر براغماتية<sup>(٥٦)</sup> ووظيفية<sup>(٥٧)</sup> وتجريبية الفكر الليبرالي المتكسر.

كما يبدو جلياً، لست أنا من يصنّف لعودة العامل الديني أو لعودة الله، أو بشد بفق القيم التي يجعلها الإسلام - علينا دائماً أن نساءل أي إسلام؟ - في مواجهة القيم «للمادية» له الغرب<sup>(٥٨)</sup>. اتنا نلاحظ بكل بساطة وجود حركات فاعلة، سياسية في جوهرها، وبيدولوجية في توجهها، وحتى استهامية في بعض الحالات، تعلن انسابها لإسلام هو في قطيعة تامة مع الإسلام في زمن اتبناه وانتشاره الجغرافي وبنية الفقهية والتاريخية - الأسطورية حتى القرن الثالث عشر. ان الإسلام الذي يشهده المناضلون على كل مستوى ومن أجل أية قضية منذ السبعينات - حصل ذلك سابقاً في الثلاثينات مع إطلاق حركة الإخوان المسلمين - هو محصلة جدلية إيديولوجية في العمق لثلاثة عوامل: أولاً، ضغوط الحداثة الكلاسيكية التي لم تنسحب أبداً، والتي زادت من اتساعها وضغوط العمولة «للمتوحشة» منذ «نهاية التاريخ» التي أعلنتها الولايات المتحدة بعد 1990-1989؛ ثانياً، سياسات الظهور الثقافي والاجتماعي التي فرضها عدد كبير من الأنظمة المسماة وطنية، والتي هي في الواقع كلياتية وناهية لشعوباً، ثالثاً، التزايد الديمغرافي غير المسبوق في تاريخ المجتمعات الإنسانية، والذي تتكفل به الأنظمة الناهية، التي شجعت بروز طبقة طفيلية ومافيات سياسية - مالية.

<sup>(٥٥)</sup> Emancipation (إيمانيشن) أي تحررية، هي نظرية فلسفية تقول أن الجوهر هو مجرد عكس فوجرية. أما Substantivalism (سابنتيفاليزم) فهو جزم.

<sup>(٥٦)</sup> Pragmatism (براغماتية) أي مبدأ فلسفي يقول بوجود أشياء. ثلاثة بديهي (الترجمة)

<sup>(٥٧)</sup> Functionalism (فونكشناليزم) يرى أن مبدأ خلق الأراء والأفكار في هيئة تنظيمية المعقدة مثل تلك التي نعرفها بتناسخها (الترجمة).

<sup>(٥٨)</sup> Postmodernism (پوستمودرنيزم) نظرية تعبر عن جملة أي مثل فني أو ترميزي هو في مظهره من وظيفة مستعمه (الترجمة).

## نشأة حرية للقيم

علينا أن نفرق من أحداث التاريخ، وعلم اجتماع اللغات، والثقافات والقانون، علم الإناسة لننقد كل الثقافات، قبل أن ننظر فلسفياً أو نتجهّم سياسياً على مجرى القيم «العليا» والقيم «الحظرة». أن القيم تصبح خطرة في كل الثقافات، وفي كل البقاعات التي تستخدم فيها كغطاء مريح من أجل تمويه المشاريع المفسرة والمفانة للبطرة والاستغلال والحصول على امتيازات على حساب أولئك الذين لو لا مساهمتهم لما كان لأصحاب السلطة شيء مما يستأثرون به. يجب إعادة تأسيس القيم بشكل مستمر بسبب المصادرة التي تتعرض لها بفعل أولئك بالذات الذين ينصّبون أنفسهم متعلمين وحماة للقيم التي تُعرف بالقدسة والإلهية والإنسية والشمولية، طالما هي في منأى عن العمليات التقديرة المخفزة للمفكرين غير الإمتاليين<sup>(6)</sup>. أن التمييز بين القيم «العليا» والقيم «الحظرة» يفرض هو نفسه تبريرات يحد المنطق الأخلاقي المعاصر صعوبة في صياغتها بشكل مقنع<sup>(7)</sup>.

لهذا السبب أفضل الكلام على نشأة حرية للقيم، كما يتكلم الأكثيون عن نشأة حرية للمعنى. أن حياة القيم لا تنفصل عن ظروف الانخراط المجتمعي لكل إنسان يصبح فاعلاً اجتماعياً من خلال تفاعله ومناخه الدائم مع فاعلين آخرين لهم دوافعهم المتحددة والمتغيرة. يجب التحقق من الثوابت لتحلّل مستقبل القيم.

هذه المقاربة التقليدية للقيم تتعارض مع التحديدات المعيارية لنظام ثابت للقيم تضمن ديمومته الوصايا الإلهية أو المبادئ البقية للإنسان التماسي عند كائنه. لكن مسلمات اللاهوت الدغمائي أو الميتافيزيقا الروحانية لا يمكن أن تصلح إلا ضمن إطار الفكر الأصولي الذي نعرف نتاجاته حين يخرج الحقل الاجتماعي والسياسي.

<sup>(6)</sup> Confessions (YU العليا) ترجمة لفتحة بالأحرف الحظرة (القرص).

<sup>(7)</sup> انظر كتاب مارك كاتو سبيري «القلق الأخلاقي والحياة الإنسانية»

لقد عرف الفكر الإسلامي حقبة خصبة من الانفتاح على الثقافات الأخرى، ولا سيما على وضعية العقل الفلسفية<sup>(1)</sup>. ثم التكبر كثيراً بالقيم عن طريق المقابلة بين أسسها الدينية والفلسفية. لكن النيان لف هذه الحقبة بالكامل؛ وتوقف فعلياً الرجوع إلى العقل الفلسفي بعد موت ابن رشد عام 1198، وفي هذا المناخ الأصولي والإيديولوجي المسيطر منذ حوالي ثلاثين سنة، لم تعد مسألة القيم تشغل رجال الدين، ولا «المفكرين» (قلة يستحقون هذا الاسم وهذا الموقع) والباحثين المطالبين بالعلمنة. إن الصراعات الأيديولوجية تحتاج وتشوّه كل حقول الفكر والإبداع والبحث. إن المجتمعات تعيش على يقاها، إما ثقافات تقليدية تحولت إلى فضلات، وإما ثقافة غريبة لم تُسوّب، وهي متشرة بشكل غير متواز وفي غالب الأحيان مرفوضة باسم «قيم» إسلامية توصف بـ«الأصيلة»، لكنّها تخضع بالفعل لنفس قوى التدمير والتلفيق. إن الرفض العنيف للغزو الفكري للغرب يوظف في الصراع السياسي كما في الكلام البليغ على الأخلاق الذي يَكسب اعترافاً من قبل المجتمع، ويتيح الوصول إلى الوظائف العامة التي أضحت إلى جانب النجاحات المتنوعة في عالم الأعمال المصادر الأساسية لاكتساب القيمة. وحتى الوظائف المسماة «دنيوية» طالما بعد مجالي الباسة والاقتصاد هذا التحول في آليات «اكتساب القيمة» الذي يفقد صلته تدريجياً بالقيم الأخلاقية أو الروحية. إن هذا التطور لـ«القيم» وليس التقييم ومصادره لا يخص فقط البيئات الإسلامية، ذاك أننا نجد مثيلاً لذلك في المجتمعات الغربية، حيث لا يزال الإبداع الفكري والعلمي والفني والثقافي مع ذلك يشتمل بقيمة أكثر ثباتاً ولا يزال عاملاً هاماً للترفي.

<sup>(1)</sup> لقد حصدت كتباً مختلفة لدراسة «الإسك العربية في القرن الرابع هـ / الخامس م»، في بيروت - طرطوط تحت حكم الأسرة العباسية الفاطمية.



## التفتيش من قيم جديدة

في الاحتمالات المقترحة على النشأة المخزنية للقيم، يبدو لي ملحقاً أن نعيد النظر في دور ما نسميه «عمدة الدين» في إنتاج أو على العكس في تنمير ما يُطلق عليه بدون تمييز الفاعلون الاجتهاديون اسم «القيم». من المؤكد أن الأوضاع الحالية للديانات تختلف جداً بالنسبة إلى التقاليد الخاصة بها، ولأن محيطها السياسي والثقافي، ولأن مستقبلها في أفق 2020-2010. أن مسيحية أوروبا الغربية (الكاثوليكية والبروتستانتية) قد استغلت من المكسبات الإنجيلية والمحركة أكثر من مسيحية أوروبا الشرقية ومن الإسلام أو حتى اليهودية - وأترك جانباً وضعية الديانات الكبرى الآسيوية. نحن نعلم أن الغرب العلماني يحلّ لكونه «نجاح» في اعتناقه التاريخي من الدين، أي الدين المسيحي في نهاية المطاف. إلا أن هذا الانفصال يجعله غير قادر اليوم على تكوين واعتقاد سياسة حديثة للعامل الديني كما يتحقق منذ انتشار الدهشات غير المسيحية في أوروبا وأمريكا. أنه مجال تاريخي جديد لإنتاج القيم التي تستجيب للحاجات المعبر عنها في المجتمعات الديمقراطية المتعددة. والحال أننا لا نرى بروز إجابات ملائمة على هذه الحاجات الجديدة للقيم. فالمسيحية الغربية المحركة أكثر من أي وقت مضى من شبهات الإدارة السياسية للشأن العام، قادرة أن تقترح وتدفع بالقيم التي تتيح اندماجاً أفضل للإنجازات التي تحققت، بفضل فصل السلطات الدينية عن السلطات المدنية. لقد عمل البابا يوحنا بولس الثاني كثيراً في هذا الاتجاه؛ لكنه يتكلم أيضاً على إعادة تنصيب أوروبا ومن خلالها العالم بأسره. إلا أننا نعلم أن مشروعاً كهذا قد يلهب مجدداً التنافس بصورة أكثر حدة مع إسلام يتكلم هو بدوره على أسلمة العالم والحداثة، أو مع يهودية تدافع عن فرادتها بالشراسة السياسية التي نعرفها. أين هي القيم؟ أين هي العقول الخلاقة والأعمال التي تحمل قياً قادرة على تحطيط الشطط والارتباك والعنف النقي حيث تختبئ كل المجتمعات، وكل الثقافات، وكل الديانات المعاصرة؟ أتوقف عند هذه

الأسئلة التي لا تدخل في باب الخطابة وإنما تشكل برنامج عمل. هناك ورشات ضخمة نفتحها، ونفرد هائلة نسّجها، ومستكشافات جديدة نقوم بها، وإعادات نظر جملية نجريها في إطار علاقاتنا بالقيم. كل هذه العمليات قائمة في أوروبا-الغرب؛ لكن يبقى علينا أن نتوسع في المجالين. الأول، في داخل المجتمعات الغربية ذاتها، من أجل قلب العلاقات الحالية بين السيطرة الثامة للفكر السريع الاستهلاك وللثقافة الشعبية التي يزداد خضوعها أكثر فأكثر للقوانين السوق الحرة التي لا مفر من سيطرتها: يُترجم هذا عبر الحد من قنوات ووسائل نشر الفكر النقدي لعلوم الإنسان والمجتمع. وبمروعة تبسيط اللغة المتخصصة للثقافات، والتحليلات الموسوعية التي يصعب فهمها، والتفسيرات المجردة -وهذا أمر مشروع-، يصل بنا الأمر إلى الحد من النقل الواسع النطاق للإنجازات الأكاديمية التي حققها البحث في العلوم الاجتماعية، والتاريخ، والأدب، وعلم الدلالة، وعلم الإنسان، ونقد الفكر السياسي والقانوني، والنسائل الأخلاقية.

أما التوسع الثاني فيعني بالتطبيق المنهجي للعلوم الاجتماعية على المجتمعات التي لم تُدرس بما يكفي، وعلى الثقافات التي نتجاهلها بشكل بشير الحرية، وعلى المنظومات الفكرية البالغة التأثير، بل المحددة مثل الفكر التأسيسي -أو المفسر من أسس ثابتة-، وعلى المخيلة الأصولية التي تُبنى عبر تمثيلات أسطورية -تاريخية وأسطورية- مثالية. إنني أستمع الآن «لغة خاصة»، حتى مدير تحرير الصحف والمجلات الكبرى، بل مدير دور النشر الكبيرة يقولون إنهم لا يفهمونها. لماذا؟ هل لأن الكاتب يرغب في أن ينطق بلغة غير مفهومة، أو لأنهم أنفسهم لا يتبنون لأن أي مجتمع معاصر -بها في ذلك المجتمعات الأكثر غنى بالجامعات وبالإنجازات العلمية- لا يمكنه أن يُقبل التمثيلات الأسطورية-تاريخية والأسطورية- أيديولوجية؟ إن الجمهور المستهدف هو أول من يعيش ويُفكر ويفسر من خلال الفرعية العقلانية التي نستبعد وزن التمثيلات الأسطورية-تاريخية في

المجتمعات التي يُمال عنها متطورة. أما في المجتمعات التي لم تُدرس بها فيه الكفاية، والتي لم تُتاحها كل أشكال الثقافة الشعبية فإن مصطلح الأصولية الذي تروج له وسائل الإعلام يُلخص كل التعقيدات التي يُلغيا اصطلاح «الحس المشترك»، حول هذا الوحش الإيديولوجي الذي يدل على «الإسلام» فقط وبشكل نالو منذ ثورة الحسيني التي أطلق عليها صفة الإسلامية. هكذا وباسم لغة «الحس المشترك» التي يفهمها الجميع بصورة تلقائية، يتعرض موارخ الفكر الإسلامي بشكل دائم للرقابة في غرب ينفر من تخلي الحدود المرسومة لتختل «الإسلام»، والأمر نفسه يحصل له في المجتمعات الإسلامية حيث ثقافة علوم الإنسان وعلم الاجتماع غالبة بشكل محزون. من يستطيع القول إن الحالة المعقمة التي أوضحتها للتو ليس لها نتائج مُفسدة محددة وثابتة، للوضع الحالي للقيم؟ من المُلح أن نتدخل من أجل تخريب المجال الفكري وطريقة تطبيق العلوم الاجتماعية ونظم وقنوات المعارف مثل طرق تفكير عالم اليوم، وأن نعاود التطبيق في ماضي الجماهعات الأسطورية-تاريخي الذي ييمن على فاكترتنا الجماهية ومخيلاتنا الاجتماعية وتفسيراتنا للواقع، إلى درجة أنه يشوه رغماً عنا «القيم» التي ننفاد باسمها إلى حروب ضارية بلقد ما هي هير مجدية، ولكنها بأي حال ملقمة.

### الفلسفة القوية

إن الحملة التي تقودها الولايات المتحدة حالياً ضد «الارهاب» تحمل أشكال التخريب التي أطالب بها هنا ضرورة تاريخية ملقمة. يجب مقاومة العصف النسقي الذي أرساه النمط «الغربي» في النظر إلى القوة والمعنى، وفي ربط أي مفصل بمعنى حقيقي ووظيفي ومطمئن، وفي وجود «أمة» وقوة ردع يمكنها أن تتحول في أي وقت إلى قوة ضارية تؤمن الانتصار الكامل لفريق على عدوه. في زمن حروب الأسلحة والموارد المتوازنة، تمكنت هذه الفلسفة القائمة على المعنى والقوة من أن تجد تبريراتها التي تم التسليم بها،

إن لم نقل القبول بها. ولكن بدءاً من القرن الثامن عشر على الأقل، دخلت الإنسانية في حقبة الحروب غير المتعادلة في الأساس: لقد أثن التقدم العلمي والتكنولوجيا المطرد للغرب تفوقاً واضحاً في كل مجالات القوة. إنه أحد العوامل التي دفعت إلى اللجوء إلى أساليب المقاومة في الأدغال باعتناء الإرهاب. هذا المعطى الأساسي الذي لم يؤخذ بعين الاعتبار في تبريرات «الحرب العادلة» ضد «الإرهاب»، يثبتنا بالكثير عن الحدود التي رسمها الفكر «الغربي» الحالي في تساوله الأخلاقي. من الضروري أن نفكر من جديد بالحق في الحرب. لكننا نعرف مقاومة الولايات المتحدة لأي تطور في هذا المعنى. إن التفاوض من أجل إيجاد «حق جديد» يشمل المشاكل التي يطرحها العنف النشلي منذ أيام الحروب الاستعمارية حتى الحرب ضد «الإرهاب»، هو مع ذلك الطريقة الأكثر جدلية، ليس للإجابة على كل عمل إرهابي بأعمال انتقامية غير محدودة فحسب، وإنما لكسر هذه الحلقة الجهنمية من العنف النشلي الذي تحول إلى ما يشبه القانون الحديث للنار. من الواضح أن العنف النشلي غير المنفصل عن الاستراتيجيات الجيو-سياسية لأوروبا-الغرب أعقب توازن الرعب في حقبة الحرب الباردة. وما دامت هذه «الفلسفة» للمعنى وللقدرة فاعلة، فسيكون أمراً مفضلاً ولا جدوى وغير مشرف للفكر الإنساني الذي لا يزال يهتم بمسؤولياته، أن يقوم بنقاشات حول القيم القابلة لأن تكون شمولية، وذلك لأول مرة في تاريخ الالتزام الأخلاقي.

كيف نعبئ إذ ذاك من أننا لا نهم بمصير القيم إلا في السياق التاريخي للفكر الفلسفي والأخلاقي للغرب؟ هل هذا الأمر مقبول فكرياً؟ هل يُسمح به علمياً؟ ألم أسهر، وبعد ثلاثين سنة من النضال والكفاح، لأن أؤسس تاريخاً جامعاً للمتوسط، لأنه من خلال هذا الإطار يمكن أن ينشأ تضامن وإنتاج تاريخيين للقيم التي ستكون هذه المرة بمشاركة كل الشعوب التي تحولت إلى ترسبات. ألي أذكر في هذا السياق بأن «العقل» و«التنوير»

استخدما بشكل مشبوه حتى في داخل أوروبا ضد أبسط قواعد الإنسية. وأبعد من الحرب العالمية الثانية والمآسي التاريخية المبرجة التي نجمت عنها، فإن شطط العقل الغربي كان أحد المصادر المباشرة للهزات التي أصابتنا: أزمة السويس، حرب الجزائر، حرب الأيام الستة، حرب الغفران (أكتوبر 1973)، حرب الخليج والحملة الأميركية الحالية. وسيستمر الأمر على حاله طالما لم نخلق ظروفا فكرية لإنتاج تاريخنا المبني على تضامن الشعوب، وليس على اتفاقات سرية بين الدول. ذاك أن هناك دولا تعمل ضد شعوبها. إن المستعمرين اللعين كانوا يتكلمون - وعن حق - خطاب الضحية، لم يعرفوا كيف يستخلصون من تجربة الاستعمار مشاريع تاريخية محررة، وقد شهدنا اتحرافاً ابيدولوجياً مرعباً فرضته الدول على شعوبها. وبدل أن يفيد الإسلام من موجات التحرر في الستينات والسبعينات، وأن يشرع في التفكير حول ماضيه، -أي أن يخضع نفسه لنقد يولزي في راديكاليته النقد الذي يتم في الغرب حول القيم الموروثة من اليهود مسيحية، والمسيحية وعصر التنوير- قام بالفصل التام بين الخطاب الإسلامي المعاصر وخطاب الفكر الإسلامي التراثي ما بين القرن السابع والقرن الثالث عشر. اليوم أيضاً لا يعرف المسلمون كيف يتكلمون عن تلك الحقبة، لأن البحث التاريخي الإسلامي يشكو من تأخر كبير. اتنا عاجزون عن فهم تراثنا، وفي الوقت عينه لا نمتلك المقدرة على التحاور على قدم المساواة مع الأوروبيين لنؤسس لقيم جديدة، وهذا ما نسعى لأن نقوم به بالرغم من كل شيء في هذا المؤتمر.

لقد نسي الإسلام المعاصر كل تلك نف الحداثة التي حاول المفكرون الإسلاميون، والعرب منهم على وجه الخصوص، أن يبتئوها في الفترة التي أطلق عليها في القرن التاسع عشر اسم «النهضة». هذا التناهي يحد تفسيره بشكل كبير في أن الحداثة كان لها منذ ذلك التاريخ انعكاس سلبي على المستعمرين، إذ أنها ربطت إسهاماتها الخفية بالسيطرة وإنكار الثقافات. في الختام، أشدد على ضرورة أن نخلق جميعاً الظروف الملائمة للانتقال من

تاريخ مركّز على ترتيب تدوحي للشعوب والثقافات إلى تاريخ مركّز على التضامن، من أجل أن نبني صوة قيم المستقبل هذه، التي نرثها كلها بكل جوارحنا.

## أخلاقيات التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين لدهار مورلن

إن مشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين تأتي من التعقيد الأخلاقي. حتى يومنا هذا، كانت مسألة تأسيس القيم بمتهى البساطة: أعطى الله شرائع للبشر من أجل عمل الخير. والقضية كانت مشابهة بكل الأحوال في الإطار العلماني للمجتمعات المترابطة بقوة، لأن الدوافع الأخلاقية كانت مشيطة بعمق. فالأمثال للقيم واحترامها كان من المسلمات.

كما هو معلوم، حصل تبدل مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، ولا من المجتمع، وإنما من الفرد ذاته، وفقاً لنظرية الإلزام الجازم عند كانط. لقد أصبح هذا الإلزام معزولاً، يُستج ذاته ويبرز ذاته، وهذه الوضعية يجب أن تتطور تبعاً للوعي بأن ما هو إنساني ليس الفرد لوحده، ولا المجتمع، ولا جنسنا البيولوجي، وإنما الثالوث للكون من هذه المصطلحات الثلاثة في تداخلها. من هنا المنظور تصبح القيم متعلقة إذن بالفرد من خلال مسؤوليته وكرامته وفطريته وشرفه، ولكنها أيضاً متعلقة بالمجموعة وبالجنس، خاصة في سياق العولمة. وبما أنه من الصعب احترام هذه المستويات الثلاثة من الإلزام في

الوقت نفسه، فإنه كثيراً ما يظهر تضارب في الواجبات. في الماضي لم تكن تُطرح مسألة العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق، لأن العلم الغربي الحديث لم يبدأ كان يتأسس ويتطور رافضاً أي تدخل له مع السياسة والدين والأخلاق. كان الهدف بلوغ المعرفة مهما كانت النتائج. هذا الفصل بين المجالين لم يكن ناجماً عن كون العلم يقف نفسه على الأحكام الواقعية فيما النظام الأخلاقي يشمل على الأحكام القسرية، وإنما لأنه في المجال العلمي اتخذ الحكم الواقعي صفة القيمة العليا. هذا الضيق لم يطرح أية مشكلة حتى القرن العشرين، حين شرعت العلوم بتطوير طاقات تدميرية أو معالجات هائلة. وما التكاثر الحثيث للهيئات واللجان الأخلاقية إلا خير دليل على أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأخلاق أصبحت مسألة أساسية. هذا مع العلم أن قدرة الأخلاق على ضبط العلم بعيدة عن التحقق، لأن العلم منفصل عن الأخلاق. هكذا فإن هذه العناصر التي يجب أن تكون في حالة توافق هي في حالة انفصال تام.

### «علم بيته» العمل

إن النقص الذي تعاني منه الأخلاق الخالصة يأتي من كونها لا تهتم أبداً بالنتائج، فهي على قناعة ثابتة بأن النوايا الحسنة تُنتج أفعالاً جيدة. إلا أن باسكال صاغ المبدأ التالي: «لنعمل من أجل أن نفكر جيداً، هذا هو أساس الأخلاق». وهذا يعني أنه لا يكفي أن نفكر بشكل صحيح لكي تكون تصرفاتنا أخلاقية، وإنما من الضروري أن نلتم بالظروف المحيطة بأفعالنا التماشية مع القيم، لنعرف إذا كنا نعمل فعلاً لخدمتها. من هنا نشوء «علم بيته» العمل، وهو علم يحيط بالظروف التي يتم فيها العمل الصادر عن نوايا حسنة لخدمة القيم.

كان بريكليس (Périclès) يقول إن أهل أثينا كانوا يعرفون تماماً كيف يجمعون بين الشجاعة والفطنة، بينما سائر الشعوب كانوا إما شجعاناً وإما



جبناء أو متخاذلين. هذه الفجاعة تلفت إلى أن أي عمل صحيح يستوجب شجاعة، ومخاطرة نتحتل عواقبها، ولكنه مع ذلك يجب أن يقترن بتقيده. إن علم بيئة العمل يجب أن يرتبط أيضاً بالخشية من عدم التلاوم بين الغايات والوسائل. إننا نعلم جميعاً بالفعل أننا حين نلجأ ولفترة طويلة إلى وسائل ملتوية من أجل بلوغ غايات شريفة، فإن هذه الوسائل تؤدي إلى تشويه الغاية، حتى أنها تصبح غاية بعد ذاتها. في مقابل ذلك، يمكن لأعمال لا أخلاقية أن تحدث ردود فعل تؤدي إلى نتائج تسم بالفضيلة من حيث الجوهر. هنا ما يعتز عنه بوضوح كتاب «فوت» عند غوته (Goethe): يريد فوت الصالح سعادة مرعرت، لكنه لا يجلب لها سوى المصائب، بينما مفستوفيلس الذي يسعى إلى هلاكها يتسبب بتدخل الله، وبذلك يخلص مرعرت.

إن أساس علم بيئة العمل المُلزم بفرض كذلك الدخول في لعبة التأثيرات المتداخلة والمفاعيل الاجتماعية العاللة للبيئة التاريخية والاجتماعية التي يتم فيها العمل، خشية أن يتقلب هذا العمل على صاحبه ويقضي عليه. كم من مرة في التاريخ البشري شهدنا كيف تتعرض أكثر النوايا طيبة لخل هذا الانتكاس؟ ولا داعي هنا لتعاود التكبر بمثال غوربتشيف (Gorbachev) الذي أطلق في الاتحاد السوفياتي مشاريع إنفاذية، لكنها أدت إلى تفكك بلاده.

يوجد إذن مبدأ عدم اليقين الذي لا يمكن ضبطه، والذي علينا أن نعي من خلاله أننا نقوم دائماً برهانات. لا يمكننا أن نتنبأ بمعنى عملنا في المدى الطويل، لأنه يوجد قانون عدم إمكانية التنبؤ بصورة مؤكدة. من يمكنه أن يحكم على معنى الثورة الفرنسية، وهي التي انطلقت باسم مبادئ مثل حقوق الإنسان، فأسالت دماء كثيرة، وإلى الآن لا يستطيع أحد أن يقدم عنها تقويماً نهائياً؟

## مُلزِمات متناقضة

أُطلقاً من القناعة بأنه يوجد «تعدد ألهة القيم» حسب عبارة ماكس فيبر (Max Weber)، فغالباً ما تنشأ النزاعات بين مُلزِمات أخلاقية متناقضة. من هنا فإن أنتيغونا<sup>(١)</sup> تَحمَدُ التقوى، ولكنها تَحمَدُ أيضاً الالتزام بالواجب الذي يربطها بأخيها. أما كريون (Créon) فيجسد السياسة والحياة إزاء عدو للأمة، فبأمر بعدم دفنه. اتنا دخلنا اليوم بالعكس في عالم يسطط القيم، وهو ما لم نعرفه الحضارات التي نعتبرها متأخرة. ونحن إذ نتناسى اليوم مبادئ تُعتبر مقدسة في بعض الأماكن، مثل الضيافة والالتزام بالمعهد المقطوعة، فإتنا نعيش في بعض الوجوه حالة من التأخر الأخلاقي. إتنا ونحن ناضل في جمعية أو حزب يدافع عن قيم مشروعة بقدر ما هي مجزأة، يمكننا أن نهمل أسرتنا كلياً. وعلى نقيض ذلك، يمكننا أن نكرس أنفسنا لعائلتنا وننجاهل البشرية. وعلى صعيد آخر شهدنا تولّد نزاعات أخلاقية كبرى في الفترة الواقعة ما بين الحربين العالميتين حول تفضيل هذا أو ذلك من الوحشين: السالينية والنازية. وهذا النقص في البلبن أتى خلال الحرب العالمية الثانية للتحالفات مخالفة للطبيعة بين لرفاء متناكرين.

لقد كانت التناقضات الأخلاقية موجودة على الدوام، ولكنها تعود للظهور اليوم عبر التطورات العلمية التي تتواجه فيها المبادئ المتناقضة في الطب، وبصورة أشمل في البيولوجيا. هكذا فإن الإلزام الذي أرساه أبوقراط بوجود الصراع ضد الموت يجيد نفسه في مواجهة مازق: هل يجب إطالة حياة شخص مصاب بـموت دماغي، لكنه لا يزال يعيش بيولوجياً، أم يجب اقتطاع أعضائه من أجل إنقاذ حياة شخص آخر؟ إن قضية الموت الرحيم تُطرح

<sup>(١)</sup> هي عدوان ملكة يونانية لاسرع كليس. على اسم لاهورا بهد لأهبي هي حصلت لمر كريون ملك طيبة فدفنت لاهورا بوليبس، مما استوجب الحكم عليها بالاعدام حين تتصرف كتهجورا وهي فعلتها الأخلاقية الإنسانية «وما نعلم من اللهي» السياسي، ونحن نعرف كريون وفن اللهي» السياسة لاه بكون اللهي» الإنسانية (الترجمة)

دون شك بغض الحقة. وماذا نقول عن الاجهاض الذي يشكّل عنصر تحرر للمرأة، لكنه مصطدم بالحقوق في الحياة لكل جنين وبتحرّم القتل الذي يؤكد عليه المجتمع؟

إذا كان في تاريخ المعمورة من سيطرة بالغة الشراسة، فهي تجسّد بـسيطرة أوروبا على سائر أنحاء العالم بدءاً من القرن السادس عشر. يكفي أن نذكر بالاستعمار والعبودية أو بالنخاسة لنفتح بذلك. وما حصل هو أن مركز السيطرة هنا، الذي هو الغرب، أنتج قيماً يُحتمل أن تكون شمولية، ولقد استند إليها الخاضعون ليجدوا سبيل تحرّره. إن المحرّرين من الاستعمار لم يتمكنوا بالفعل من التحرر، إلا بتبني مبدأ حق الشعوب والأسم بتقرير مصيرها. هنا الانتشار للحقوق الغربية بلغ حداً يجعلنا اليوم نأسف لعدم تعميم حقوق الإنسان والمواطن بها يكفي، وكذلك حقوق المرأة، إذا كان في ذلك بالطبع استجابة للطموحات الأساسية للذين يعانون من السيطرة. إن البلدان الإسلامية متقسمة اليوم بين تيارين، أحدهما يعتبر من توفقه للاستفادة من أفضل ما قدّمت الثقافة الغربية، دون التفريط بهويته الخاصة وتقاليد؛ والثاني يرى أن القيم الغربية تشكل اعتداء بالغاً على الفضيلة الإسلامية.

إن تعقيد الأخلاق يتم عبر محاولة تصور وإرساء العلاقة بين العلم والأخلاق والسياسة، أي بفك العزلة عن مسألة القيم؛ تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بوجود نزاعات بين مُلزمات أخلاقية تتسع جميعها بغض الأهمية؛ تعقيد الأخلاق يعني الاعتراف بعدم اليقين النهائي فيما يتعلق بمسألة نوابنا الأكثر صدقاً، وياحتراسنا للقيم.



## نحو تقلب القيم؟

جان-سجوزف فو

إذا كنا نسلل اليوم عن قيم مستقبلية، فهذا يعني أننا عزفنا عن الارتكاز على مبادئ ثابتة، وعلى معتقدات راسخة، وعلى قوانين الجهاد والحق والحبر المطلقة المحفورة بحروف لا تُحصى. إن هذا التشكيك - الذي يُعتبر في الوقت نفسه مسؤولية ضخمة - هو حديث العهد في تاريخ الحضارات. كان فولتير يقول: لا توجد إلا أخلاق واحدة، كما لا يوجد إلا علم هنلمي واحد، ولا نظن بأن كاتبه كان يعارض هذه الفكرة.

### القيم في موضع الاهتمام

إذا كان عصر التنوير الذي لا تزال تدنين له بأفضل ما لدينا، عصر إعادة النظر والاعتراضات والثورات، فإنه لم يكن عصر العدميات. ذلك أنه من وراء المظالم والقوانين السيئة والعلوم اللاهوتية التي حُوِّلت عن مجراها وأفسدت، كان فلاسفة أمثال فولتير وروسو (Rousseau) يلمحون أيضاً بشمولية مسترة. فإزاء الانحرافات الطارئة التي كانت تقوم بها المجتمعات السيئة، كان يوجد كما يظنون، قانوناً كونياً وطبيعياً يرفع شؤون البشرية بأكملها منذ الأزل وإلى الأبد، وما علينا إلا استعادته من جديد سليماً مشرفاً

كما كان على الدوام، وتحليصه من انحرافات الطغيان والجهالة التي تشوه صورته.

لذا فإن المطالبة بهذا القانون الطبيعي - وهو غير مكتوب في أي مكان بل محفور في طبيعة الإنسان الثابتة، متخطياً بذلك العقائد الاحتياطية والحداثة - هي التي يصعب علينا تكرارها، أو لا نريد تكرارها. من هذه الناحية، وبالرغم من القيم التي ننادي بها والتي نسميها «كلمة» (الحرية، المساواة، حقوق الإنسان الخ...)، فإن الرابط الذي بشئنا إلى محرّكي التحرر في عصر التنوير قد انقطع. لقد انقطع هذا الرابط لأن هاجس إزالة الأوهام سيطر على تفكيرنا، ولأن التشكيك الدائم أفضى اليقين والحماس، بقدر ما أكسبنا الوضوح، بل الارتباب. إن كبار العاملين على إزالة الأوهام يقولون لنا إنه لا يوجد لا في السماء ولا في قلوب البشر قوتان ثابتة متشابهة لدى كل الناس صالحة في كل زمان ومكان. وما نعتبره أمهالاً مطلقة ومتسامية مصدرها السماء أو الطبيعة، ليست سوى وجهات نظر للإنسان، وتفضيلات نية، واختيارات ذاتية لا تعتبر إلا عن منظور إنساني، إنساني جداً، وليس سوى الوهم الميتافيزيقي وحده ما يجعلنا نعتبرها فيها مطلقة.

إن الضيق المقلل من شأن القيم يدفع كشف الآليات الغامضة التي أوصلت إلى إرساء هذه القيم. أليس الخير والشر وسائر الملتزمات الأخلاقية الكبرى قناعاً مثالياً تستر خلفه بكل وقار غرائز التملك والبطرة الأكثر حفاوة، والأكثر مادية؟ ألا يشكل نافع المصلحة الفردية أو الجماعة المصدر الخفي لأعمالنا؟ أليست إرادة القوة السياسية أو الاقتصادية لهذه الطبقة أو تلك، لهذه المجموعة أو تلك، أو لهذه الأمة هي الأساس الخفي لإرساء القيم التي تقدم نفسها، وعن خطأ، على أنها كونية لكي تبسط سلطانها بشكل أفضل؟ إنه شك مقلق ينخر ما كان يُعلن أنه مطلق ومقدس، وقد شكّل هاجساً لفكر القرن التاسع عشر الأكثر رفضاً للتقاليد والأكثر وضوحاً في الرأي.

منذ ذلك الحين أصبح مفهوم «القيمة» حاضراً في كل مكان. وقام سمي لوضع القيم في موضع الانتهام، وللقيام بانتقالات وتحولات، وبالأخص لخلق قيم جديدة بعد أن تم الإقرار بفتاة الإنسان البروميسوسية<sup>(9)</sup>، يُضاف إليها طاقة اعتُبرت حتى هذا التاريخ متصلة فقط بالله الكلي القدرة: الخلق من عدم. فالإنسان، أو الفرد هو خالق وحر، يتكسب على العدم ليجزم في ما هو غير وما هو شر، مع كل ما يحتمل ذلك من مخاطر وشكوك، وفي غياب أي لباس مُطلق. إنها حرية غير مشروطة لا تفترض أي ارتباط بالطبيعة، ولا بالتاريخ، ولا بالسما في أي منحنى تجاوزي. إنها حرية باعثة للقلق لدى الشخص المتطلع من جلوسه، ولدى الفرد المقيم في عزلته.

إضفاء البعد الجمالي على القيم *esthétisation*

حين كان سارتر (Sartre) يمثل الوجودية المُلحقة بلام على أن مفهومه للحرية المنبثقة من عدم من أجل خلق قيم دون أسس طبيعي أو لتجاوزي يمكن أن يوقنا في خطر المجانية، كان يلجأ في إجابته إلى تجربة الرسم عند بيكاسو (Picasso): حين يمارس بيكاسو الرسم، فإنه لا يخضع لأية قاعدة مسبقة، ولا لأية فكرة ثابتة من الجمال، ولا لأي مثال دائم عن فن الرسم، ومع ذلك «حين نتكلم على لوحة ليكاسو، لا نقول أبداً أنها مجانية». إنه لا يرسم كيفما كان وأي شيء كان، بل هو متشدد. ما من شك في أنه يتدع مفاريس خاصة به، لكنه يلتزم بها هو نفسه، إلى أن يحصل على نتيجة ترضيه بالكامل فهو صانع قيم<sup>(10)</sup>.

أته أمر ذو مغزى أن يلجأ سارتر في اعتراضه على المجانية إلى إعطاء مثال

<sup>(9)</sup> نسبة إلى بروميثيوس، سارق النار في الميثولوجيا الإغريقية، مؤسس الحضارة البشرية الأولى. لاحظت القدر القليل من السهولة وتلقاها إلى البشر (الترجمة).

<sup>(10)</sup> انظر جاك-بول سارتر: «الوجودية ملعب إنساني».

الفنان، وبالتحديد ذلك الذي يُعتبر رائد الرسم التكعيبي. هكذا أصبح الفنان النموذج الأرفع للعمل الإنساني، وبالتحديد أيضاً الفنان الطبيعي، ذلك الذي يكرر القواعد القائمة للفن من أجل أن يُدعى بلا قيد حتى لو أدى ذلك إلى تشويه الواقع المرئي، وإلى الخضوع للمتطلبات الذاتية مهما كانت غير مثقفة. أننا نشهد منذ نشأته ما يمكن أن نستب إضفاء بُعد جمالي على الأخلاق. من جهة يتكلم فوكو على الحياة كعمل فني، فيما يراها دولوز ابتداءً للقيم. فأبعد من المعرفة والمقدرة، لا بد إذن من عملية فنية، إرادة فنية تمنح أية محاولة عقلانية ومعيارية من أن تمجد المفاهيم الكبرى التفسيرية أو أن تثبت القيم.

إن إضفاء البعد الجمالي على القيم مدعاة للرؤية خاصة أن الفن المعاصر، إن لم يفتر للابتكارات والتحديات البسيطة، يحتاج على ما يبدو أزمة اعتراف به وتبرير، ومرحلة ضيق شديد تُرجعنا بدورها إلى خطر المجانية. إن المقارنة تكمن في أن النظر إلى الفن كمرجعية حاضر في كل مكان، في الوقت الذي لا يجد الفن نفسه أي مبدأ مقرر سلفاً لكي يبني عليه غايته، وهو يحتن بسخرية في أغلب الأحيان نقاشه أو ارتبائه. لم يعد هناك بالفعل مقاييس جمالية ثابتة للوقوف بوجهها بحلف، ولقد مر ما يقارب القرن على الزمن الذي شوه فيه ييكاسو وجه «الباكية»<sup>(١٠)</sup>، وعرض فيه مرسال دوشان (Marcel Duchamp) «المجلة العامة»، أو كتب فيه ترستان تزارا (Tristan Tzara) قصيدة جمع أبياتها كييفها شادت الصلصة من قبعة مملوءة بالكلمات. منذ ذلك

<sup>(١٠)</sup> PLEUREUSE ما (كألمة) هي لوحة للعلان الاسباني فنتيهر ملر ييكاسو (1881-1973) ورسمها عام 1927 كمرساة لم تعد المتغيرات التي نشأت بها كالفن، وهو امتداد لها لوقتاً طويلاً ولكن لا تعكسها غير متطابقة وتكيفت كما جاء في ترانيم اللحن وتتشبه قلوب لا يرتد الأس الذي تنقلب فيه القشرة (الترجمة)



الحين لم تتوقف محاولات التهديم المدعته - ولنا اليوم مثال على ذلك في أقرام متارك<sup>(٥)</sup>، في مجال التصميم.

### اعتقاد نظام البورصة في القيم

هذه الخشية من المجانية أو العبة لها منفعة أخرى، أطلق عليها اسم «نظام البورصة في القيم»، وهو أمر لا يتناقض بكل حال مع إعطاء جمالية للقيم سبق أن تكلمت عليه. إن القيم الاقتصادية ليست من نمط القيم الجمالية والأخلاقية أو الروحية ذاته، ولكن كلمة قيمة اكتسبت معناها الدقيق أولاً في إطار النشاط الاقتصادي، ومن المؤكد أن التوجه الذي يسعى لتحويل القيمة إلى أمر ذاتي ومتغير، أي ما ليس بمطلق وثابت، انطلق من عالم الاقتصاد والمال.

كان رجال الاقتصاد الكلاسيكيون يعتقدون منذ آدم سميث (Adam Smith) أن العمل والجهد اللازم لإنتاجهم يمكن أن يحدد مقبلاً كونها لقيمة السلع التي يبادلونها في السوق. وكانوا يعتقدون أنهم يمتلكون بالقياس على وقت العمل اللازم للإنتاج، نوعاً من القانون الكلي يفسط بشكل دقيق تقريباً تبادل السلع. إلا أنه بدءاً من عام 1870 أدى احتساب السعر الفعلي والقابل للمراجعة - كما هي الحال في سوق متقلبة ومتوترة، تخضع للعبة العرض والطلب غير الثابتة وغير المتوقعة - إلى مفهوم آخر للقيمة. ولم يعد الجهد هو الذي يحدد القيمة، وإنما الاندفاع الذاتي الناجم عن الحاجة أو عن الرغبة في هذه السلعة أو تلك وفي وقت معين.

ويقول لنا الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد فيما يخص تحديد قيمة السلع، أن رغبة المستهلك ومتعته هي التي تؤخذ في الحسبان، وليس وجهة نظر المنتج؛ أنها وجهة نظر الانسراح في الاستهلاك وليس وجهة نظر الجهد

<sup>(٥)</sup> «الطلب سطر» Smith «مشمع سطر» من إحدى ابتكارات تصميم بعض تلك المقتول من كرامتي وظلاله وطاعته على شكل الترم (الترجيب).

في التصنيع. ان السوق في صيغتها البدئية، أي صيغة التنافس الكلية التمرير بطريق بها الاقتصاديون الكلاسيكيون الجدد، تشبه بشكل أساسي مزاداً علنياً أو حركة البورصة، حيث يكون تحديد السعر الآني وليد عوامل مختلفة (رغبة ذاتية، حماس آني، وهان احتمالي)، من خلال لعبة العرض والطلب، دون أن تكون هناك قاعدة ثابتة أو قانون كلي ودائم يمكننا من خلاله تفسير تحديد السعر الذي يتوافق عليه فريقا التبادل. ان النزوة الأكثر جنوناً يمكن أن تكون عاملاً يوازي التفكير الأكثر تركيزاً. هكذا محل محل تثبيت القيمة الذي كان يُظن أنه موضوعي وبعدد عن الذاتية، على الأقل في المجهاتنا-، قيمة شخصية، وليكنها في كل الأحوال عابرة ومؤقتة، ولا نستجيب على ما يبدو لأي قانون منظم يتجاوز عمليات السوق إلى ما هو أبعد من الموزونة القائمة بين العرض والطلب. لم يعد يُنظر إلى القيمة من منظور المعيار الثابت، وإنما من خلال الحدث الآني. ان التحول القائم على إرضاء الرغبات، وعلى الذاتية أخذ بعين الاعتبار في النظرية الاقتصادية، ومن حينها إلى اليوم لم يتوقف عن السيطرة على تلك النظرية.

لقد نبت بول فاليري، وهو الفارسي المحيظ لوالراس<sup>(\*)</sup> مؤسس الاقتصاد الكلاسيكي الجديد في فرنسا، إلى هذا المتعطف، واستشف بعده الفلسفي. ففي نص يعود إلى نهاية الثلاثينات، -أي خلال عقد من الزمن دُمع بأزمة من أشد أزمات القيم المالية حولاً التي عرفها الغرب، واختلال عميق في القيم الأخلاقية والسياسية-، يستمر فاليري نموذج تحديد قيمة السلع في البورصة ليحلل كافة النشاطات الإنسانية. ففي المجال الأخلاقي والجمالي، كما في المجال الاقتصادي، لا يوجد معيار مطلق لقياس القيم بشكل ثابت. ان المجتمع بمنتجاته المادية والروحية هو سوق كبير يتقلب فيه كل شيء تبعاً لمبادئ البورصة، فترتفع قيمة السلع وتنخفض في وقت قصير. ويتابع

<sup>(\*)</sup> ليون وولراس (1834-1910) هسليدي فرنسي. أسس الاقتصاد السبلي في جامعة لورن. سعى لشد نظرية اقتصادية ترتكز على التقلبات الحرة والمعادلة الاجتماعية، وساء على معادلات رياضية تحول فيها نموذج متكامل يقوم على التوازن إلى الأسس والسلع الجديدة (الترتيب).

فالبري ساخرًا: «هناك سلعة اسمها «الفكر» كما توجد سلعة اسمها النفط أو القمح أو الذهب»، وهي للأسف لا تتوقف عن الهبوط<sup>(2)</sup>. ما هو احتمالي وفاني وحابر، يحمل مكان أية فكرة مبنية هل الثبات والتجاوز والديمومة. إن منطق الموضة الذي كان يأتي في إطار الاعتبارية ويتعزز بإجماع أو بتجاوز حابر لم يكن يشمل سوى مظاهر ثانوية من الوجود، وهو يجتاح اليوم كل شيء.

ومنذ الثمانينات، واليوم أكثر من أي وقت مضى، أصبح حدس فاليري واضحاً أكثر. وخير ما يميز هذه الوضعية هو عدم قابلية العملة للتحويل. منذ زمن بعيد لم تعد العملة خاضعة للوزن: أنا نكتبها، ونحوها كمعلومة وكإشارة، فتلك عبر الشبكات الالكترونية العالمية مروراً بمصارف أصبحت صانعة خارية. كان هناك في الماضي عالم يُنظر فيه إلى العملة كسلعة، ولأن العمل كثيفة، حيث كان الذهب يتقل بالمعنى الحقيقي للكلمة! بعدها أتى عصر انتقال الرموز التي كانت تكتب فيمتها بغد ما تمثل من ذهب! إنه اليوم رمز العملة غير القابلة للتحويل، الرمز المتقل والذي لا يكتب قيمته إلا من الاعتراف الذي يلاقيه، ومن شبه الاجماع -الذي يُمارس أو لا يُمارس- على طلبه. يبدو أن كل القيم، وليس فقط القيم الاقتصادية، قد اجتاحت بنوع من النسبية والنسبية، وهي خاضعة لظواهر التضخم والارتفاع والهبوط المفاجيء والانخفاض.

إن هذا النظام القائم على الرمز غير القابل للتحويل، -والذي هو في تفشي دائم عن واقع مُرجأ باستمرار، وعن قيمة في السوق المالية مرتبطة بالطلبات غير المتوقعة-، هو الذي ينحو إلى اجتياح ثقافتنا، أو على الأقل إلى أن يكون العنصر الأبرز والأكثر ظهوراً. إن ما نراه بالذات، وكذلك للمعلومة التي تصلنا، يخضعان للمنطق نفسه، الذي هو منطق كرة الثلج، ومنطق

<sup>(2)</sup> انظر مجلة «صحة الفكر» أبريل فاليري.

Paul VALÉRY, «La Liberté de l'Esprit», in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris,

Clément, 1966.

التضخم الذي يمكن أن يجعل الواقع يفقد معناه. هناك تماسك بين الطفرات الاعلامية والطفرات المالية. فمن خلال مؤشرات عالمية متعددة، سريعة التغير، تفتقر المراهات في السوق المالية، بها لها من مقابيل مُعدية. وهكذا يدل أن تعيش تاريخاً يأخذ كامل وقته في التشكل، مع بروز واضح لاجتهاته، يُعرض علينا تاريخ محمود مهتر، يحمل في داخله شيئاً قابلاً للتصدع.

إن عالم المال والمضاربات هو عالم تحترقه رموز آنية، حيث تلخص تقلبات الأسعار، والفوارق بين الانخفاض والارتفاع أعداداً واسعة من النشاطات الانسانية المتداخلة. إن العمل الاتجاعي الضخم للشركات في العالم بأسره يبدو كأنه تحول إلى مقامرة دائمة تسم بالمرحلة اللاعقلانية في أقصى حدودها، كما لو أن جدية المشاريع والانجازات في إنتاج السلع قد تحولت إلى حمى كتلك التي تُصيب المخامرين في الكازينو. في أسفل الهرم العبر والجهل، وفي أعلاه ضربات الحظ.

من الواضح أن عالماً تصبح فيه للقيم تعبيرة، يُخشى ألا يقدم سوى قيم هشة، وغير مستقرة، مرتبطة بشكل أساسي بظروف البجوحة والرخاء، أو أكثر من ذلك أيضاً بالتمييز بين الغنى والفقرة؛ إنه عالم يتفحصه أي بُعد شمولي. مع ذلك فإن المشهد المحسوم والفوضوي للبورصة، وللموضة أو لوسائل الاعلام، ليس ربما إلا قشرة خارجية براققة لا تستأثر، بالرغم من تأثيرها، بالنواة الصلبة للظواهر التاريخية والاجتماعية الكبرى.

وكما تُبرز غالباً التعارض بين الاقتصاد التقديري أو الفرهي والاقتصاد الواقعي، وهو تعارض يحتاج بكل حال إلى إعادة نظر، فإنه توجد أيضاً حالة من عدم الاستقرار، وحتى من المشاشة عائدة للقيم الجاهلية والاخلاقية، التي ليس لها سوى مفعول الطفرة. إن حصول أحداث كبيرة غير متوقعة، مثل شبح الحرب والفحمط بعيد بسرعة ترتيب هرمية القيم التي كان النحى الافتراضي يسعى إلى تبليدها، كما يسعى الاقتصاد الواقعي البطيء في حركة تحوله، وغير القابل للتصدع إلى «تصحيح» الظواهر المقرطة في السوق التي توصف بأنها لاعقلانية.

## علاقة معقدة بين الحرية والطلب

كان فلاسفة عصر التنوير يمتلكون موارد تفحصنا. كان باستطاعتهم الرجوع إلى طبيعة بشرية ثابتة ودائمة، لا تتأثر بالتبدلات الناجمة عن الأعراف أو الاتفاعلات الآنية أو المتأخرة. هكذا كان هلفيوس (Helvétius) وكوندورسي (Condorcet) وفولتير ينظرون إلى القلب. انه، كما يقول هلفيوس، أحد تجليات ذوق العصر الذي «يستبدل باستمرار أمراً مضحكاً قديماً بأمر مضحك جديد»<sup>(1)</sup>. ليس من السهل علينا اليوم تديد شكوكنا. فإذا كان اعتماد نظام البورصة في القيم، كما يوحي بذلك فاليري، يلوّث كل قيمنا ويتحوّل إلى نمط تجلّ من خلاله القيم في عالمنا، سواء كانت قيم الفن أو الأخلاق أو السياسة، فإننا نخسر أيضاً كل المرجعيات المعيارية التي كانت تحمل التحرر أحياناً، والتي كانت تؤمّن فكرة الطبيعة البشرية أو القانون الطبيعي. إن الموضة بالمعنى الحاد للكلمة، أي الوقع الاعلامي الصائب أيضاً أو الظرف المالي الضاغط، وكل ما يتعلق بالزيادة وتحديد السعر الآني، لم تعد أمراً هامشياً، وإنما تحوّلت إلى النمط الوحيد للعيش، في عالم يسته التجميل التسويقي للقيم الذي ينحو بالمجاه سيطرة العابر والمخضب.

لكن لا بد لنا من الاعتراف بأن هذا التجميل وهذا الانتشار لنموذج البورصة الذي يبدو كأنه يحرم القيم من أي أساس، يشكّلان الرد وهما يستجان حرية واسعة، ولحرراً غير محدود في نظام حياة اجتماعية يعتمد على الديمقراطية كبداً أساس، وحيث لا يفرض سبباً أي أمر يتعلق بالتوجهات الممكنة للفرقة الإنسانية وللتجديد المبدع. إن القولة المعروفة لرجل الاقتصاد جان-باتيست ساي (Jean-Baptiste Say) «العرض سبق الطلب» تؤخذ بتبليج عالم هو عالم اليوم، عالم حيث ينصّر حتى المفاول - وهو أكثر توتراً من الشاعر الأكثر سربالية ومبتدعاً لابتكارات غير متوقمة نشير الرغبة

<sup>(1)</sup> انظر كتاب دي الفكر، هلفيوس

عبر أحداث الصدمة والناييز والمفاجأة- بتصور نمى على نموذج النشاط الفنى. ان إضفاء الطابع الشيايى الانثروبولوجي على القيم السائدة -وهو أمر يتخطى التصايى الايدولوجي-، يهدف في ذلك منيحه.

في الختام، يمكننا أن نلاحظ مفارقة تُعبر عن هذا التوتر الذي يمكن أن يصيب قيمنا الذاهية في المجالين متناقضين، أحدهما مثقلى بالمعاني والثاني سمته العبيّة. فمن جهة نترك مكاناً أو يجب أن نترك مكاناً ينسج أكثر فأكثر للتحالف مع الطبيعة، لعلاقة الشراكة -وليس للسيطرة الأحادية الجانب- التي يريدها الإنسان وينبغي عليه أن يقيمها مع الكوكب، وللاعترااف بأننا جزء سريع العطب في المحيط الحيوي وأن الحفاظ على حياتنا كنوع لم تعد مؤمنة. يوجد أو لا بد أن يوجد تزاوج بين الإنسان والطبيعة ضمن صيغة توحد جديدة تتخطى في الوقت ذاته علاقة التوجس والتخديس القديمة، كما تتخطى التعالي المسند الذي يعتبر الطبيعة مادة يجب استغلالها لل أقصى حد. لهذا المعنى، وبطريقة سيهمة وجديدة، نعيد إدخال مفهوم الطبيعة في معادلاتنا الأخلاقية. ان فكرة الحفاظ على الحياة على الأرض تفرض مسؤولية إزاء الأجيال وعلاقة مع المستقبل ومع الفرة تضرب جنودها عميقاً في التزام محيق وغامض. لكن هناك من ناحية أخرى الصعوبة في تخليص القيم من هشاشتها المفرطة والمفترّة، كونها مرتبطة بتقلبات محدودة الأجل، وفي ايهاد قاعدة يمكننا من الارتكاز على قوانين لا يمكن كتابتها أو صياغتها، نحافظ في الوقت ذاته على حريتنا وضمائنا.

الجمالية. المرتبة الأولى في الاقتصاد السياسي  
وفي الأخلاق؟  
نحو إضفاء طابع جمالي على القيم؟

بأية طريقة يشوّه الميل الجمالي لإضفاء طابع جمالي على القيم، القيم نفسها؟ في إطار تُعتبر فيه التروية الجمالية مقياساً مرجعياً، يمكننا أن نتساءل ماذا يبقى من البعد الأخلاقي. إن دور الفن بالذات غير واضح كذلك في هذه المعادلة: بالنسبة للبعض أنه بوتقة تتلاقى فيها ترددات العصر؛ وبالنسبة للبعض الآخر مكان نعيد فيه بلورة التطلّعات الإنسانية التي أصابها فوضي الحداثة بعدم الاستقرار. هل إن المثال الذي يقترحه الفن يمكن أن يتقدّم حلاً لتشظي القيم؟

وللمناغ والش يسمى إلى تحديد وضعية الفن ذاته في السياق الجمالي لإضفاء جمالية على القيم. وحتى لا يؤدي ذلك إلى موت الفن، يقترح أن يكون للفن وضعية جديدة، لا ذاتية ولا اجتنابية، وإنما «عبر إنسانية» transhumaine. هذا ما يتيح لنا أن نجد في الفن، ومن خلال تجاوزه خاصيته الإنسانية، ملتقى لبوذية عقلانية، ومطلقاً لإعادة تفسير القيم وللمعلاقة بين الإنسان والعالم.

ميشال ماغيزولي يجد كذلك في هذا النهج عناصر تأسس أخلاقية

جديدة، محلية، مستوحاة من التجربة الجمالية. إن التوافق الذي يتم حول الصور الفنية يمكن أن يصبح، -فيما نحن نشهد نهاية الشمولية واعتماد النسبة في النظرة للقيم بشكل عام-، نموذجاً للتعاظم المختلف مع المعارف والمعلومات.

فكتور متوح يدعو بعكس ذلك إلى الضيق في مكان آخر عن قيم شمولية نطمح إليها. بالنسبة إليه، إن إصفاء جمالية على القيم مدعماً بالتحالف بين الفن والتقنية، يؤدي إلى «استثمار لحظي» للعالم يشوّذ القيم ويسرع في انتشارها، باستبعاد لأي شكل من أشكال الحوار. المطلوب إذن أن نقاوم تفتت القيم الحديثة وأن نسعى لإيجاد صوت «الحقيقة» الشمولية من وراء هذه الغوضى.



## الفن في مواجهة التجميل: نحو طريقة أخرى لمقاربة القيم ولفئات الفن

قد يبدو غير متوقع إقامة معادلة مقتضبة نسبياً بين قيم الاقتصاد وقيم الأخلاق، بين القيم المتهاورة والمتعثرة والقيم الأخلاقية. ومع ذلك فإن مقارنة كهذه يمكن أن تحمل دلالة معبرة في السياق الحالي للتجميل، لأن الطابع الجمالي أصبح بمثابة الإطار المرجعي، أقله في أغلب بلاد الغرب، وفي البلدان التي اجتاحتها النموذج الغربي.

### العلاقة بين الفن والتجميل

ليس من الضروري أن نتوقف هنا عند ظواهر التجميل التي نكتشف طرق الحياة الفردية، والمجال الحضري والقطاع العام والاقتصاد والبيئة والسياسة: انها من المسلمات وقد جرى وصفها بإسهاب خلال الخمس والعشرين سنة الماضية<sup>(١)</sup>. أفضل أن أكتشف بصورة مفصلة أكثر مسألة الفن في السياق الحالي للتجميل. وهنا نشير إلى موقفين أساسيين، الأول يؤكد التوجه العام، والثاني يعارضه بشكل جذري.

<sup>(١)</sup> انظر كتاب Wolfgang ISSLER, *Contemporary Aesthetics*, London, Sage, 1997.

لقد ساعدنا فنانون كثر، ومن بينهم بعض المشاهير، على تحميل البيئة التي نعيش فيها حياتنا اليومية، لأن هذا التجميل يؤمن لهم من دون شك فرص عمل هامة في مهتهم: لقد أصبح تجميل الواقع اليومي نشاطاً مزدهراً ومديراً للأرباح. ولكن فيما ينحطى الدوافع الاقتصادية، هناك أيضاً دافع جمالي. غالباً ما يكون للفنانين رؤية إنفاذية من خلال أفعالهم: انهم يحزرون عالمنا من خلال تجميله. كان شيلر يؤكد أن الجمالية وحدها قادرة على محاربة التشطّي الحديث وإعادة تكوين كياننا بكتلته<sup>(1)</sup>. بالنسبة لبيفل، يتيح الجمالية بل تسمح بتحقيق وحدة اجتماعية جديدة وكاملة، وهو عمل نهائي ومنتصر للإنسانية. بعض تيارات التنظيم الحضري والعماري مثل الباورهاوس<sup>(2)</sup>، ومثّل للتحسين العالم والمجتمع من خلال الدفع بخطوات جمالية.

هل نحول هذا الحلم إلى حقيقة؟ للأسف، كلا. إن الطريق إلى التحقيق سارت حتى بعكس الهدف المنشود. حين يصبح كل شيء جيلاً، لا يعود من شيء جميل. إن اتزلاق الجمالية أكثر فأكثر باتجاه إثارة الحواس لا يضيف شيئاً جديداً لأن شد الأنظار الدائم لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى اللامبالاة. لم تعد الجمالية حتى جملة، ولم يعد باستطاعتنا تذوق الجمال ولا حتى التنبه له لأنه موجود في كل شيء. ونصاب أحياناً بالفقر من هذه الهجمة ونفمض أحياناً ونسد أذاننا للوقوف بوجه هذا المحيط المبالغ في جمالته.

والمقارنة أن التجميل الكامل للواقع اليومي يجعل الفن غير مجد. في محيط مبالغ في جمالته لا نعود بحاجة للفن. بل يصبح مستحيلاً تمييز ما هو فني بالفعل، لأن كل شيء له مسحة فنية. إن الجمالية تحفر قبر الفن، كما عبّر عن

<sup>(1)</sup> انظر الرسالة الفلسفية من رسائل حول نزعة الإنسان الفنية.

CE, la dixième des Lettres sur l'éducation artistique de l'Humanité, vol. 6, R. Lenz, Paris, Aubin, 1981.

<sup>(2)</sup> هيلم هولس BAUHAUS هي مدرسة للفنون والفن أسسها غروبيوس عام 1919 في魏مار، من أهمها حاز نوع من التكامل بين الفنون وسائر الفنون كالنظم المعماري والديكور والرسم بأنّ العمل لمرّة واحدة بين مختلف التخصصات الفنية والفنية. لقد لعبت دوراً هاماً وأسهمت هذه المدرسة دوراً كبيراً في تطور الفن المعاصر خاصة في الولايات المتحدة حيث هاجر معظم المصممين إلى هذه المدرسة (انظر ص 10).

ذلك جان بودريار منذ لحس وعشرين سنة، حيث قال في كتابه «التبادل الرمزي والموت»: «إن الفن موجود في كل مكان، لأن التصنع يتجلى في عمق الواقع. لقد مات الفن إذن بما أن الواقع ذاته لم يعد منفصلاً عن صورته»<sup>49</sup>. ونظراً لعمق الفشل، يمكننا أن نفهم كيف أن مجموعة أخرى من الفنانين سلكت الطريق المعاكس لهذا التوجه وقرّرت معارضة التجميل بأي ثمن. هؤلاء يستمرون في إنجاز أعمال فنية صعبة وغير مفهومة للوقوف في وجه موجة استيعاب وتجميل الواقع اليومي. بهذه الطريقة يحافظون على لمائز الفن ويفقونه على قيد الحياة.

وبالرغم من شعوري بالتقارب مع هذا الموقف الثاني، فإني لا أظن بأنه يتلاءم مع الموضوعية المحاصرة التي تطالب بإقامة الفروقات وتوحيدها. إن «الآلة الثقافية» كما هي اليوم بحاجة لحافز لكي تعيش. الصمود لا يعني إذن أن نقاوم، وإنما أن نسامح. أنك لا تخرج من النظام عن طريق معارضته. أنك تخضع له. وبخبر صورة لهذا التحالف الموضوعي كما أراه هو مثال بولوك<sup>50</sup> الذي تعرّف إليه الجمهور الأوروبي بفضل مجلة «فوغ» (Vogue) قبل أن تعرفه الأوساط الفنية في أوروبا. لقد استعملت المجلة لوحته «رقم 32» - التي أصبحت مشهورة لاحقاً - في العام 1951، أي في السنة التي أعقبت إنجازها. بعدها استعملت كإطار تزييني لعرض آخر التصاميم في عالم الأزياء. ثم تم اللجوء إلى أعمال بولوك (Pollock) لاحقاً في عالم الموضة بوصفها أحدث الابتكارات، وهو الذي كان ينظر إليه أهل الفن على أنه مهووس وغريب الأطوار.

هكذا إذن فإن الموقفين الأول والثاني، مع أو ضد تجميل الواقع اليومي، مصيرهما الفشل. إن الآلة الثقافية التي تحكم حياتنا أنقذت المفاهيم العادية للقيمة الجمالية والفنية صلاحيتها. يمكننا إذن وعن حق الكلام على نهاية الفن.

<sup>49</sup> Jean BAUDRILLARD, L'Échange symbolique et la mort, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>50</sup> بولوك Jackson POLLOCK (1912-1956) رثى عن والده على الرسم التشكيلي متأثراً ببيكاسو. عرف الجمهور بدءاً من عام 1943 كرائد في الرسم الحديث، الذي لم يزل يهتم به المدرسة الأمريكية (مدرسة جيم)

## أبعد من الإنساني

يوجد بالمقابل خيار آخر ممكن، وهو الذي يرفض الانسحاق للواقع الراهن ويتصدع كما أنه يتخذ موقفاً جديداً، يمكننا أن نقول عليه إنه ليس للموقف الفردي ولا الاجتماعي وإنما «العمر إنساني». ونجد في التاريخ أمثلة عديدة لفن يمس لتخطي حدود إنسانيتنا. أود أن أبين بكل بساطة أن هذا الاتجاه قائم في الفن الحديث وهو يظهر باستمرار.

قال أبولينير في العام 1913: «الفنانون قبل كل شيء هم بشر يريدون أن يتخلّوا عن إنسانيتهم. انهم يفتشون بصعوبة عن آثار اللا إنسانية»<sup>(4)</sup>. بعد ذلك بحوالي عشرة أعوام، شخص أورتيغا إي غاسي وجود «لا أنسة للفن» كحالة ملازمة للفن الحديث<sup>(5)</sup>. أما مارلو-بوني فكان ينظر للرسوم سيزان (Cézanne) على أنها تكشف أساس الطبيعة اللا إنسانية التي يقوم عليها الإنساني<sup>(6)</sup>. وكان أدورنو يرى أن الفن صادق تجاه الإنسانية بفضل اللا إنسانية التي يبدعها لجهاها<sup>(7)</sup>. أما بالنسبة لشاعر كاليفورنيا الكبير روبنسون جيفرز فقد كتب في إحدى قصائده:

علينا أن نفصل فكرنا عن ذواتنا،

علينا أن نطعم أفكارنا بشحنة قليلة من اللا إنسانية، وأن يصير لنا ثقة

الصخر والمحيط اللذين ولّدنا<sup>(8)</sup>.

<sup>(4)</sup> انظر مقال أبولينير «ملفات جبهة، الزئامون لتكميل»

Ouillenne APOLLINAIRE. «Manifestes esthétiques, les peintres cubistes, Œuvres en prose complètes», G. Paris, Oullimard, 1991.

<sup>(5)</sup> انظر كتاب جوسيه أورتيغا إي غاسي «لا أنسة للفن»

José ORTEGA Y GASSET. «La deshumanización del arte, La deshumanización del arte e la nueva modernidad», 1923

Maurice MERLEAU-PONTY. «Le doute de Cézanne», *Seins et sans-seins*, في ذلك سيزان في Paris, Nagel, 1948.

<sup>(6)</sup> انظر كتاب أدورنو «نظرية الجمالية» 1970

Robinson JEFFERS. «Collected Poems, The Collected Poetry of Robinson Jeffers», Stanford, 1992.

ان بعض الرسامين كللك سعوا من خلال الفن لأن يُتجوا اللا إنسانية نفسها. وقد حاول مالوفيتش أن يجعلنا نتخس البعد الكوني عبر استخدام اللون الأسود بالتحديد. فعين ترى اللون الأسود فإن نظرك يجسر فجأة من مدله، وترى نفسك تتوق لللامتناهي. لقد قمتُ شخصياً بهذه التجربة للمرة الأولى، بالنظر لل المربع الأسود على الجص الذي عرضه مالوفيتش في مركز بوميدو.

من ناحيته حاول دوبوي أن يكشف عن عالم هابر للإنسان وأرضي، خاصة في مجموعاته «طوبوغرافيات» Topographies، «حياتيات» Matériologies، «ظواهر» Phénomènes و«علم المادة» التي صدرت في نهاية الخمسينات ومطلع الستينات. لقد أراد دوبوي، كما كان يقول، ابتلاع رسم يركز على «لا أنة الموضوعات والإنسان ونظرته»<sup>(9)</sup> عبر اعتياد موقف متشدد مضاد للثقافة: «إن الثقافة هي ثوب لا يناسبنا، وهو بكل حال لم يعد يناسبنا»<sup>(10)</sup>.

حتى بعض الأعيال المتأسفة جداً في هندستها، مثل التي قام بها مارتين بوروير (Martin Puryear) أو «نحت 2000» لوالتر دو ماريا (Walter de Maria) (وهو التل المفضل الذي أذكره) تولّد الانطباع نفسه. فعين تدور حول منحوتة لوالتر دو ماريا تكتشف دائماً أبعاداً جديدة، دون أن يطفى أي بعد على الآخر. هناك قبض من الأبعاد، وبالرغم من التثيق الهندسي التام، يفرق الكل في الغموض، ويبرز شيء يتخطى الفهم البشري، يُدخلنا في عالمه.

ان أعيال جون كاج (Cage) ومورنون فيلدمان (Feldmann) نصب

<sup>(9)</sup> «الر كلف دوبوي «فعلان ذهني وسر الكتابات الخاصة»

Jean DUBUFFET, *Principes de deux écrits nouveaux*, Paris, Gallimard, 1967.

<sup>(10)</sup> «كل مرافق طباعة للثقافة» لدوبوي

Jean DUBUFFET, *Position, installation, L'Homme de roman à l'encre*, Paris, Gallimard, 1971.

في نفس التجربة: الأنعام لا تتناسق وفق موضوع موسيقية، وإنما تصدر من ذاتها وكأنها تأتي من لا مكان. وحين تتواصل المعزوفة يسيطر علينا دفق النفثات ويحملنا معه لنصبح جزءاً لا يتجزأ مما نستمع إليه. إنه اختبار نجريه على أنفسنا كمشاركين في عالم لا علاقة له بها هو إنساني، نكون فيه مقبولين وفاعلين.

### تجاوز الانغلاق الحديث للفكر الإنساني

إن أصحاً من هذا الترفع تقودنا أبعد من عالم إنسانيتنا المُغلق، بانتظامها للحداثة. ففي إطار الحداثة ننظر إلى العالم الذي نتخلله وكأنه صيغة الفكر الإنساني، ومحدود بالفهم الإنساني. إن وجهة نظر الحداثة تركز بشكل عميق على المركزية البشرية: «إن الإنسان هو النقطه الوحيدة التي يجب الانطلاق منها، وبإلزام يجب أن نعيد كل شيء»<sup>(11)</sup>، كما يقول ديديرو في العام 1755. وبعد عدة سنوات يعطي كانط شرعية لهذه المقولة من وجهة نظر إبستمولوجية. فالفكرة الأساسية لكانط، وهي حاسمة لكل الفكر الحديث، تلخص بأننا لا نستطيع الاعتراف إلا بما نتج. إن معرفتنا بالعالم هي البرهان على أن خاصية العالم هي في أنه ليس بمعطى مطلق (على الأقل في بنيت الأساسية)، وإنما هو شيء نتجه نحن. إن مبدأ ديديرو ووجهة النظر الحديثة هما على حق: أننا دائماً نعتبر أنفسنا الأصل والمرجع.

لعلها ليست مصادفة بحثة حين يشعر بعض الفنانين الذين ذكرهم -كاج، فيلدمان، والتر دو ماريا- بأهم يفترقون من فن وفكر شرقيين. فعدم اعتبار الكائن البشري متعارفاً مع هذا الكون الفصح بل مشاركاً فيه، والذمّاع من وجهة نظر عابرة للإنسان هي مواقف مألوفة جداً في الفكر الشرقي. في المقابل، ومن منظور غربي، يُفترض أن يكون الإنسان في مواجهة مع العالم، «الإنسان ضد باقي العالم» هي في النهاية الصيغة النموذجية لنسب التكبير

الغربي الحديث، في الوقت الذي يشهد الوهم الشرقي دائماً على الرابط العميق الذي يجمعنا بالعالم.

إن الأعمال الفنية التي استند إليها لا علاقة لها بأي تحميل للواقع اليومي، بل هي تسعى على عكس ذلك إلى تحويل الإطار الحالي للحداثة. فالطريق الذي يبدو لي أن علينا وإمكاناتنا أن نلجأ في المستقبل هو أن نعتبر أننا مرتبطين بعالم أوسع من الإنساني. إن بعض الاعتبارات الفلسفية التي عالجتها في مكان آخر<sup>(1)</sup> والتي لا أستطيع أن أوسّعها هنا بسبب ضيق الوقت، تلعب بتجاه تحويل كهذا. باختصار، لا بد من القول إن الغرب يواجه حالة من «البؤسة العقلانية».

هذا لا يعني أيضاً أنه يكفي أن نكمل الحداثة المتمركزة حول الذات البشرية بقطبها المناقض، أي اللا إنساني، كما حاول بعض المفكرين أن يفعل على خلفية مستوحاة من الدين. إن أفلاطون وأرسطو يستجدان طبيعتنا الإلهية، وكانت يشهد على قدرتنا على الفهم، وبعض الفلاسفة الظهوريين<sup>(2)</sup> أمثال هايدغر وشيلر أو ليوتار (Lyotard) يتكلمون على طبيعة متسامية. وفي كل مرة تبقى حصرة الجنس البشري في قلب الإشكالية. ذلك لأن الفهم البشري العادي لوحده يبقى محدوداً، وعلينا استفراك هذا الأمر باللجوء للثقافة.

في المقابل، إذا توصلنا إلى أن نظور توجّه عابراً للإنسان -وأنا متأكد من أن هذا من الفئتين سيقومون بذلك خلال القرن الحادي والعشرين- كيف

<sup>(1)</sup> انظر كتاب «المجاز الاستلزامي الحديث للفن الشرقي»، في ندوة «مداينة الفهم في الفلسفة المعاصرة» أقيمت في جامعة دي جاور.

<sup>(2)</sup> Transcending the modern closure of the human mind: allocation de l'autre au cours de la conférence *New Perspectives in Contemporary Philosophy*, Universidade do estado do Rio de Janeiro, 8-10 mai 2001.

<sup>(3)</sup> الفهمية Phénoménologie نظرية الفلسفة تنسب بالدراسة الوصفية لجملة ظواهر. كما يهدف إلى الوصف أو الكشف بالظواهر وما مع الظواهر المتعددة وثقافة هذه الظواهر، وإما مع الحقائق الثقافية التي يمكنها أن تكون من مجملها (الترجمة).

ستؤثر هذه الحركة على القيم؟

أولاً، إن هذا الإطار يفرض علينا أن ننظر إلى القيم بعين متجددة، بوصفها متداخلة في عالم ليس هو عالمنا لوحدنا. بعكس المفهوم الحديث الذي ينظر إلى القيم بشكل ضيق، من وجهة نظر إنسية تعتبر الإنسان مقبلاً لكل شيء.

ثانياً، إن هذه القيم تفرض علينا أن نحترم ارتباطنا بالعالم، فتصبح تكاملية بدل أن تكون متمركزة حول الإنسان. قد يوحي ذلك بأنه نمط تفكير روماني أو يمني. لكن الرومانية مثل الاهتمام بالبيئة يستندان إلى نموذج المتمركز حول الإنسان؛ فالرومانية تفترض أن الطبيعة شبيهة بالإنسان، والبيئة وقعت في الفخ الوظيفي والتكنولوجي.

ثالثاً، نحتاج قيمنا العادية التي استغناها من الحضارة إلى إعادة تفسير. فالاستقلالية مثلاً يمكن أن يُنظر إليها على أنها جزئية أو منعازة، والحقيقة يمكن إدماجها في إطار أوسع، متطور، بل كوني. لا بد بالطبع من مواصلة التفكير، ولكن لا بد لنا أن نلاحظ في المجال الفني بروز محاولات تتخطى حواجز الحضارة وتجعلنا نفكر بنظرتنا إلى الأشياء.



## نحو إطفاء «ما بعد حداثة» للجمالية؟

ميشال مافيزولي

يبحث ماكس فيبر في كتابه «العالم والسياسي» هل أن «نكون حل مشوي الواقع اليومي». وهو يوحى بالإضافة الى ذلك في تحليله لبدائيات الحداثة بأنه من المهم «ان نفهم الواقع انطلاقاً من اللامعقول»، أي أن نجتمع بين الواقع والخيال. في الستينات كان يقال: «ان أفكارنا موجودة في كل الرؤوس». سأخذ حل عاتقي جمع هذه الأفكار، وهي مهمة المفكر، جاهداً لأن «أطرح المسائل بقوة» كما تنصحتنا به عبلة لأرسطو.

ان خاصية نوعنا الحيواني، هي في الكلام على نفسه. وما نسبته ثقافة أو قيم، ليس سوى ما نقوله عن طريقنا في العيش. ما نقوله يتضمن هذه المسلمات التي من نتيجتها أننا موجودون، وأنا نفكر، وأنا أأكل، وأنا نحب بالطريقة التي نفعل بها كل ذلك. من المهم أن نذكر بأنه يمكن أن توجد تحفة في المسلمات، كما نلاحظ ذلك في الوقت الحاضر. هناك انحراف لما هو مُعاش هما نطق أننا نعيش. ان النقاش الذي نشارك فيه اليوم، والكتابات العديدة التي تصب في خاتمة، يثبت عكس ما نطق، أنه لم يعد هناك من مسلمات. لذا أصبح ملحاً أن نحلل ما هو في طور التكوّن على هامش المسلمات التي لا يزال حضورها يرمي بقله في مجمل مؤسساتنا بالخصوص. والجملة لا تستثنى من هذه القاعدة النعية التي لمعلنا نستمر في تكرار أشياء ربما لم تعد موجودة.

### هبة للشولية الكونية

إن هاجسي هو أن تنته إلى نسبة القيم التي نأخذ حيزاً في مواجهة ما تبقى من منظومتنا الفكرية، حيثُ بها الكونية. فمهما قلنا، ومهما فعلنا، تبقى الكونية مهيمنة على تفكيرنا، فيها الذي نعشه بنفوس تحت لواء النية. ليس مقبولا أن يقول المرء عن نفسه أنه «سوي»، لكنني أطالب ودون أية عقدة بنية نظرية، وكذلك بنية تجريبية.

إن النية النظرية، كما بين ذلك سيال Simmel، لا تعني نقلاً في القدرة على المعرفة، وإنما في إقامة التواصل بين المعلومات والمعارف. ومن المهم هنا أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع الثقافي الذي يفرض نفسه حالياً، وهو ليس سوى مظهر من انتحال النية إلى مستوى التجربة المعاشة.

إن الكونية، كما أوضح محمد أركون، هي استثناء غريب، لأن القيم التي تبلورت في منطقة طبقة من الكرة الأرضية، انتقلت وتعمقت في العالم. إن الحضارة، بالنسبة لي، لم تنطلق لا في القرن السادس عشر ولا في السابع عشر، ولكن قبل ذلك بكثير، حين طرح الفديس أغوستينوس فكرة العمل المخلص، موضحاً بذلك الإرث اليهودي المسيحي. ألم يدافع في كتابه «مملكة الله» عن مفهوم خلاص للعالم، أي عن شيء ما يُتَظَر أن يأتي؟ منذ ذلك الحين وحتى تعاقب النظريات التي طبعت القرن التاسع عشر الذي جهد للفتيش عن مجتمع كامل يؤمل تشكيله، نشأت بنية قائمة على فكرة الخلاص، وتطور مشروع تاريخ للخلاص شكل البنية لما نُطْلَق عليه اسم «التاريخ». لقد ازدهرت منذ الفديس أغوستينوس كل نظريات التحرر التي تمت تشبهاً على أساسها: يجب أن نتحرر من الخطيئة، من العيب، ومن الارتهان. ألم يفترض الارتهان أن الشر غير موجود بذاته؟ ألا يُعتبر الشر انعدام الخير privatio boni؟ يبدو لي أنه انطلاقاً من هنا يمكننا أن نفهم كيف تكون منطق «كيف يجب أن نكون»، أي السلوك الحسن.

لقد بين جورج لوكاكس في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» (1923) أن ما

نستغف في خلة اليومى نحكم عليه من خلال إدراكنا للعالم بأنه منحط. وقد وصل به الأمر إلى الكلام على «خفاء الموجود». للموجود لا نتكلم عليه، ويمكن فقط بانتقاده. إن وجهة نظر فرويد تتيح لنا أن نتلص بصورة أفضل أبعاضاً فصح اليومى، إذ يقول مؤسس التحليل النفساني: «المتخف هو فارس الحقد»، ونحن نعرف الدور الإيجابي الذي كان يُستند إلى هذا الحقد. كذلك نجد عند فرويد العودة للتكررة إلى «الفكر الذي يقول دوماً لا». نرى جيداً كيف ترسم من خلال هذه الاقتراحات المتنوعة ملامح منطق «كيف يجب أن نكون»، وهو ما أطلق عليه من جهتي اسم «منطق السيطرة». إن السيطرة على الذات، والسيطرة على العالم هما في أساس فلسفة التوير والأنظمة الاجتماعية الكبرى التي نتجت من تلك الفلسفة في القرن التاسع عشر. هكذا فإن «القطبية» *futurismo* تُرهب بمتعة قادمة هي في الواقع ثمرة جهد بذله على ذواتنا وعلى العالم، والتمن هو «فتيش العالم» الذي وصفه هايدغر. هذا هو الخلف الذي لا يزال يعطي الحيرة للأخلاق وللجغرافية السياسية، وكذلك للزمات كقطب التي ألمح إليها ادغار موران. إن الليبدو (الطاقة الحيرة) المسيطر *libido* *dominandi* لا يمكن فصلها عن الليبدو العارفة *libido sciendi*.

من الليبدو المسيطر *libido dominandi*

إلى ليبدو الإحساس *libido sentiendi*

إن مسلمات فكرنا، كما أرى، لم تعد متوافقة مع ما هو يدعي. لذّ هذه الفجوة أقترح ألا نتطرق من الليبدو المسيطر على الذات وعلى العالم، ولا من الليبدو العارفة التي تسمح لي أن أعرف كيف أسيطر على ذاتي وعلى العالم، وإنما من ليبدو الإحساس، أي الرغبة في الإدراك الحسي. لنوضح منذ البداية أن انقلاباً كهذا في نقطة الاستقطاب يستلزم أفضل المواقف وكذلك أسوأها، بدءاً بالقطبية والعودة إلى البداوة.

هل ينبغي أن نتكلم، كما سنزلق إلى ذلك عفوية، على تراجع أو انحطاط؟

ولكني نكون منصفين لا بد من اللجوء الى مصطلح مثل «انعكاس» لنبين أننا نأخذ في الحسبان عناصر قديمة ومهمة. لا بد لنا من الاعتراف بأن البرلمانية موجودون هنا وهم في داخلنا. لذا سوف أضع في مواجهة الآداب السياسية المجردة والكونية شيئاً يكون من صنف الإطيقا. فالإطيقا بالفعل مغايرة عن مجموعة القواعد السلوكية: إنها الرباط الوثيق، إنها قيم عملية متأصلة. هذا التوضع المحلي يميزنا - وأنا أتحمل مسؤولية كلامي - الى شيء آخر غير التاريخ بمعناه العام. كان نيشه يذكر مدينة صغيرة في ألمانيا بقوله: «هنا، يمكننا أن نعيش لأن هناك من يعيش هنا». ان في هذا القول شكلاً من التجلر الحيويني يرتبط بالتوضع المحلي. إنه «حب المصير» *Amor fati* كما يقول نيشه، ولكن يمكننا في النهاية الكلام على «حب العالم» *amor mundi* للتصير عن حب العالم بالحالة التي هو فيها. ان في ذلك نوعاً من التجميل، بما يعني أن هذه الجمالية هي لا أخلاقية بنظر علم الأخلاق الكولي، ولكنها في الوقت ذاته أخلاقية بقدر ما تشكل رباطاً وثيقاً انطلاقاً من قيم تقاسمها مع آخرين، هنا والآن. ليس للأمر علاقة بالتاريخ بمعناه العام، وإنما بالاشتراك بالمصير الواحد، أو بالتاريخ بوجوهه المتعددة.

بالإضافة الى ذلك، يمكن أن يكون هناك إطيقا الجمالية. لقد اقترحت منذ عقدين أن ندرس موسيولوجية التهلك الجماعي *orgie* (وتعني كلمة *orge* في الأصل الانفعال المشترك) لأنني أظن أننا نعيش حالياً هذه الانفعالات المشتركة كما يبدو ذلك من خلال وحدة الشعور في المجالات الرياضية والموسيقية والاستهلاكية والدينية. «التهلكة» بالمعنى الجمالي هي ضياع الذات في الآخر، وهو ما يتعارض مع الانكفاء الى الذات والانكفاء عن العالم. ان «عبادة الجسد» كمذهب تجريبي يؤسس من الآن للجسم الاجتماعي، لأن هناك توتراً لجسد الفرد الذي يذوب في الجسد الجماعي، وفي ذلك تكمن لفة المتعة.

لقد قال فاليري منهكاً أن المثقفين هم بشكل طبيعي «جماعة الأعماق» *de*

profundis. انهم يفتشون دائماً عن العمق، وهم يصرخون: «من الأعماق صرختُ إليك يا رب» De profundis clamavi ad te Domine. يتوجب علينا على العكس أن ندأب على النظر إلى ما هو على سطح الأشياء. لقد ذكرنا سيمّل وفيير ونيتشه أنه في بعض الحقبات يتوارى العمق على سطح الأشياء. هذا العمق يتمثل بالإمتاحية (مذهب اللغة)، وعبادة الجسد، وبكل ما يجعل الفرد المتفلق على ذاته يشارك مع آخرين في مصير محلي مشترك تتشكل أخلاقية خاصة حاملة في ثناياها الأفضل والأسوأ.

اني لاحظ أنه ما وراء فردانيتنا المنهجية، تنشأ تشاركات حول صور معينة. يوجد حالياً شعبة اجتماعية لا يمكن تفسيرها فقط من خلال مصطلحات الملزمات القاطعة. لقد كتب أورتيجا إي غاسي أنه يجب «اعتناء ملزمات مناخية»، أي فهم المناخات، لا من مطلق الأخلاق و«ما يجب أن يكون»، وإنما من خلال ما هو قائم. إن التهيجات الرياضية، والحربية أو الإرهابية، وما تسبب به من حرائق تطوّق مدناً، ليست سوى مظاهر جمالية تعود بنا إلى هذه الشبهة الاجتماعية، أي إلى تلك الصور أو التخيلات التي تقاسمها ونجتمع حولها. إن في ذلك شيئاً لا علاقة له بالاستهلاك الاقتصادي وإنما بالنويان: اتنا ندوب في الآخر، في الغريب. هكذا ننزلق من أخلاقية السباسة إلى إيطيكا للجهالية. لا يمكننا أن ندرك هذا التحول من خلال وسائطنا التحليلية المفضلة، أي الفرد العقلاني سيد نفسه، ومفهوم العقد الاجتماعي الوطني أو الدولي. إن تحدّي إيطيكا للجهالية يقوم إذن على التفكير في ما يمكن أن يكون إلى جانب المثال القيسقراطي أو أدنى منه والذي عبرت عنه أنا أرائدت بعبارة: المثال الجماعي. كان والتر بنجامين يقول أن «كل حقبة لحلم بتلك التي تليها»، واعتقد أنه من المهم بالنسبة إلينا أن نأخذ على عاتقنا ما هو في طور التشكل، تحت طائلة أن نرى هذا الحلم يتحول إلى كابوس.



## روح القيم لتكرار متوح

منذ بداية الحليقة ونحن نفش عن قيم مطلقة مثل الحقيقة والخير والقدس والجمال، قيم لا زمنية ومتصلة عن التاريخ. لقد ساهمت العلمية بشكل واسع، حين أعلنت «موت الله»، في انحلال قيمة «الحقيقة». وما لبثت أن وجدت نظيراً لها في النسبية الأخلاقية بهدف إعادة النظر بمفهوم الخير، لأن هذا الأخير يرمي إلى إعادة تقويم مثلنا بوضعها جميعها على قدم المساواة. لقد وهنا حينها ان القيم المرجعية لا يمكن إلا أن تشكل أهدافاً، بالنظر إلى الانحرافات الفاتية المرتبطة بمشاعر التسلط والمصلحة أو الكراهية. وبجهدك كذلك أحياناً أن تفتت وحدة القيم الأخلاقية لتصبح مجموعة من الأعراف الحامية لخصوصيات في حالة دفاع عن نفسها، وهذا ما يقلص من دور القيمة الأخلاقية التي تقتصر على كونها الضامنة للتناكس الاجتماعي، وبذلك نحسر ألقها الحقيقي، أي الشمولية الانسانية.

ان للعلمية الفلسفة والنسبية الأخلاقية بنظري الكثير من القواسم المشتركة مع الأصولية الدينية. فعين تفرض القيمة المقدسة، المرتبطة بمعتقد، إلقاء كل التباينات المذهبية، تتحول الإيمان إلى شكل من أشكال السلطة. وبذلك يفقد الإيمان أساسه الأكثر أماناً، أعني المقدرة على التناوب،

المسئلة من كل أشكال السلطة. لقد تراجعت قوة الوعي أمام كلام الفقهاء. ان لمجيد المقدس لتبرير الإلغاء بقود إلى انحدار المقدس إلى مدنس. إذ ذاك يستطيع المجتمع العلماني المتقلب على المقدس أن يطلق العنان لجنون أعمى.

### عناصر التجميل

ان الفن يعبر عن هذه القيمة التي نسبها عرفاً الجهاال. هل تتوصل هذه القيمة إلى البقاء على هامش التاريخ؟ كلا، إذا ما صدقنا قول مالرو في كتابه «المتحف الجهاالي»: «ان الفن اليوم يعبر في كافة أشكاله، عن مجموعة المغامرات المتفرقة التي نجعل من الصعب التأمل، وخاصة التمتع بالشعور الجهاالي. ان التعقيد الفوضوي للفن المعاصر يجعل مشروع تحديد الجهاال بالاعتداد على القيم التقليدية أمراً محيراً، ويعبر بوضوح عن أزمة عصرنا الذي يفتش عن طرق تقييم قادرة على الاحاطة بالقيمة الفريدة والوحيدة لشهادته»<sup>(1)</sup>.

بالنسبة للكثيرين، يعبر الفن عن أنشودة التاريخ. والحري بنا أن نلاحظ أن الفوضى الحالية لا يحكم اعتبارها موقفاً من تمجيد العالم. ففي الواقع، الفن ليس فقط محجداً. وقد أحسن ريلكه بذلك جيداً حين كتب ان «الجهاال ليس سوى بداية المرعب»<sup>(2)</sup>. بالرغم من ذلك، أجروا على أن تؤكد أن حرية الإبداع تكسب في ساحة الفن أكبر معاركها ضد الفوضى. من المسلّم به أن الفن الحديث بإدخاله التعاليات في إطار بعض التراكيب عبر عن معاناة لواقع متضك بقدر ما عبر عن إرادة تدامج ميتافيزيقية في حالتها القصوى. من هنا مصدر الغموض والمنحى المحير لفن عصرنا. يمكننا القول إن مأساة هذا الفن تكمن أيضاً في أنه معاصر للهروب إلى الأمام الذي أحدثه التطور التقني. فالفن والتلنية يشاركان بالفعل بنفس الصفات: التجدد، خلق أشياء

<sup>(1)</sup> انظر كتاب مالرو André MALRAUX, *Le Musée imaginaire*, Paris, Gallimard, 1965.

<sup>(2)</sup> انظر كتاب ريلكه *مراثي ديورا*.

Rainer Maria RILKE, *Les Élégies de Duino* trad. Fr. Joseph-François Angeliès, Presses de la Sorbonne, Paris, Flammarion, 1992.



حساسة، إنتاج مواد جديدة واستعمالها. مع ذلك، تختلف مقاربتها جذرياً: الفن هو غاية بلماته، والترجمة النهائية للفكر الإنساني، بينما لا تعدو التقنية كونها وسيلة عملية، حتى لو كانت تسم أحياناً بالعبرية يبقى أن الفن هو عمل حد علمنا المتواضع الكبير مع الثورة التقنية، لأنه يستعمل الأدوات التي تكتشفها هذه التقنية وتستخدمها من أجل تحميل منتجات الحفافة. لقد ربح الفن والتقنية العالم بصورة معينة عبر المساهمة مجتمعين بتجويله. حتى أن الهجوم على برجي نيويورك الذي أدى إلى تدمير أرمال فنية كثيرة، لم يتمكن على ما يبدو من وضع هذا التحالف موضع تشكيك، لأن تحميل العالم سبق له أن أحدث تأثيراً لا يمكن المرجوع عنه، هل شعور الجماهير، إذ درجها على التلوث والتلذذ والاستمتاع بأشياء جديدة تحولت بسرعة إلى حاجيات يهضم الاستغناء عنها.

لقد اجتاحت إشارات، صيغت على شكل صور مجتمعة، المساحات العامة لتسوق لأفكار لا طابع شمولي لها. وفي كل مكان في المدينة يبحث تأمل الأعمال الفنية الجذابة على الاستهلاك المتواصل للسلع. إن العرض البسيط لكتاب أو لاستعراض أزياء، أو إطلاق حملة سياسية أو افتتاح مصنع بشكل مادة لمعالجة تجميلية. والمعلومة الحرة التي تنقلها كل وسائل الاتصال وفيض الصور هي من التظاهرات التي تشكل في النهاية نوعاً من الاحتفال المتكرر إلى ما لا نهاية والذي يضع المقاييس الجمالية في الواجهة. في حياتنا المعاصرة يفضي الظاهر على الواقع الفعلي، والحياة كما تعرض تبدو حقيقة أكثر من الحياة ذاتها.

إن الفن يضيف إلى التجميل التكنولوجي للعالم القدرة على التصنع كمظهر لا تنصير الإنسان على الطبيعة. فالجمال الذي كان يجب أن يكون مغاية بعد ذاته، حسب قول كانط، وضع في خدمة إنتاج حياة جماعية فظهر على شكل مشهد مصور. وهكذا اكتسبت الساحة الإعلامية صفة المحكمة العليا للواقع.

إن الاستثمار المجلل للعالم بفعل العمل المشترك للفن والتقنية، لا يكفي بإضعاف سيطرة القيم، لأننا نصلطدم، بسبب التأثير المترابط للقيمة

الفلسفة وللنسية الأخلاقية، بمفهوم العمل المجاني. وهذا المفهوم يؤدي إلى إعادة التنشيط الطقوسية والترجسية للأصولية العدائية والباثية التي نشهدها اليوم.

### صوت الحقيقة

إن السعي الدائم لتجميل القيم إضافة إلى البنى الاقتصادية يؤدي إلى التخطيط للقيم أو إلى استيعابها من قبل سلطات بديلة. فالحظوظ المتقدمة للتخصيصية أوصلت إلى تجزئة كل قيمة. في المجال الفلسفي، تجعل الحدود بين المجالات النظرية المختلفة الحوار غير مفهوم. والظاهرة نفسها تحدث في مجال الأخلاق والدين. لقد بتنا منذ الآن تحت سيطرة الجزء إذ أصبح التعبير عن مختلف الأنماط متافراً للغاية.

إن القيم المجزأة لا يمكنها أن توجه مسار التاريخ، لأنها تصب في خدمة غايات محدودة. فالأخلاقية المقسمة إلى أدبيات مهنية تفقد النظرة إلى الكرامة الإنسانية. والجمالية المتفاخرة بالمساهمة في التعبير عن فوضى العالم ليست الحليف الجيد للجمال وللعالم. إن الجمع بين جزئيات متافرة، متشرة هنا وهناك يكون ثقافة قد تبدو مشهداً جميلاً، ولكنها في كل الأحوال لا تنتج معنى. إن اللهو والسرعة والأحاسيس العنيفة والنشوات السريعة هي من بين أشكال التجميل للمعاصر. بفضلها نربح العالم، ولكننا نخسر أنفسنا.

إن استرجاع روح القيم يمر بالاعتراف بأن الحقيقة والخير والجمال والمقدس هي أهداف نهائية للطموح الإنساني، وبأن التعاليل على واحدة من هذه القيم يشوهها جميعاً. إن أهداف القيم لا تفصل عن بعضها البعض، بعكس ما يسمى التجميل لإقناعنا به. في الواقع، إن الحقيقة هي أحد وجوه الجمال، وهي امتداد للكرامة الإنسانية وحسن بالمقدس.

إن حياة القيم اليوم لا تستلزم وسائل هامة، ما عدا التفكير والصمت. فأبعد من إغراءات التجميل، علينا أن نكون متبهين، بدون وسائل إعلام ولا وسائط، إلى صوت الحقيقة، وإلى صفاء سلوك رصين أو بطول، وإلى سحر الجمال وجاذبية السر.

## نحو خلق قيم جديدة؟

ان القرن العشرين شهد تعديل حركات تاريخية وأطر مرجعية تقليدية. وفيما تظهر في الأفق شبكات جديدة وأسئلة جديدة وأولويات جديدة تراكب وتضخم أحياناً هذه التعديلات، هل بإمكاننا أن نتكلم أيضاً على بروز قيم جديدة؟ إزاء هذه التغيرات، بشكل التفتيش عن قيم مرجعية، فردية أو جماعية، لعتماً دائماً في مجتمعاتنا وندعوها إلى التكبير بإمكانية تجديد القيم.

نَسَم هذا السؤال بالدقة على كافة مستويات خطاباتنا التي تتعلق بالهوية أو بالثقافة. يطرح كاتديدو منديس أولاً فكرة تتعلق بطبيعة خطاب ما بعد الحداثة بالذات وبمضاعفاته. يبري فودان يلفت النظر إلى ظهور نموذج جديد يمثل بالتحليل المعرفي، الذي أتى في رأيه ليحل محل النموذج القديم «العلمي» الذي ساد في القرن الماضي: من هذا المنظور، هل يكون القرن الحادي والعشرون «قرن الفكر»؟ سليمان بشير ديان يختار العودة إلى مفهوم الدين، مذكراً بأنه لا يعود إلى محجر للهوية، إذا ما اخترنا التركيز فقط على بعده الروحي. ويقترح روجيه سو أن نستمد من الازدهار الحالي للجمعيات نموذجاً جديداً يتيح لنا التخلص من فرضيات الليبرالية القديمة. أما جوليا كريسيفا، فتري أنه علينا التفتيش في خصوصيات بعض القيم النسائية من تجديد ممكن للقيم، يمر بعلاقة مختلفة مع الزمن ومع العالم.



القيم وبناء الذاتية  
بين الجمالية والوساطة الجمالية  
كانديتو مندس

إن الضحك الأكثر إشكالية الذي أثاره تيار ما بعد الحداثة هو ذاك المتعلق بخطاب نظرية القيم. فبناء الذاتية هو موقف ما بعد حداثي، بقدر ما يحاول التخلص من سجن العقل الأول (الوحدوس) logos. كيف نهدم اللوحدوس لكي نحس ونرى ونتمرس بالقيم من خلال «الصراعية» agonistique<sup>١</sup> التي نفهمها كتوتر بين الهوية والاختلاف؟ بالرغم من الضمانات التي بحوزتنا، فإننا نشهد اليوم عودة لعملية التشيل، التي تتخذ أشكالاً توازي بمرورها الفولب الجمادة والترقيعات الثقافية والاكتباس العالم بين الثقافة والحضارة.

لقد حقد جيروم بندي بوضوح ماذا يعني خلق قيم جديدة. والتفتيش في هذا المجال عن بديل، يفترض أنه يمكننا أن نعيش حالة من التناقص. لكننا في الواقع لا نزال نتمرغ في ضبابية ما بعد الحداثة، فيما نضلّنا جدلية لا تزال خادمة في مالك يسيطر عليها الإسراف، كما نرى ذلك في التبادل والموضة أو مظاهر العبثية.

<sup>١</sup> Agonistique (الصراعية أو التنافسية) سمى لرومانيه فيرمي بالصرع ويرى فيه لغة للظلم (نزار حب).

إن السؤال الذي أطرحه هو التالي: هل نحن نتكلم على قيم جديدة أم أننا لا زلنا متخطين في تفكيرك هذه القيم الناجم عن «ما بعد الحداثة». حين أسمع بعض الخطباء يكلموننا على التفاوض، أو حين يكلمنا أرجون أبو دوي على حروب التشخيص، ندرك مدى الحداثة الجدلية التي نشأت مع ظهور هذا «الزمن الضميف» على حد قول جياي فانيو، والذي يشبه «الانحراف» الذي ذكره جان بودريار. في كل الحالات، المقصود هو «ممارسة» *praxis*<sup>10</sup> نجعلنا نتخطى الهيئة الجدلية.

ما هي «الصراعية»؟ هذه المقاربة تستند على الفكرة القائلة إن القيم هي نسيئة لـ «الكائن-نمط عشر»، وتستوي في علاقة مساواة وليس ضمن إطار التجاوز. هناك وساطات جانبية في فهم ما بعد الحداثة للقيم، أي إن هناك مبادئ. ينكسر بواسطتها مبادئ هذا التسابق نحو الجدلية. بما أن مسألة الاختلاف تتعلق بالمرجعية وبالتمايز، فإن الوساطة الجانبية لمسألة الهوية هي المطلق، أي الوساطة الممكنة لنقص في الكينونة، بمقدار ما يتعلق الكائن والآخر، حيث يبرز الاختلاف، بالوساطة الجانبية للمشهد الآلي. إن هذه نظرية القيم بلقونا إذن إلى هذين العنصرين الأساسيين للوساطة الجانبية: للمطلق والمشهد الآلي. وإذا كان صحيحاً أن الصراعية لا تقع تحت سيطرة اللوغوس، فإن التشيل يستمر حيويتها من جديد.

إن الهوية تمر عبر صورة متخيلة، فيها يمر الاختلاف عبر الهيئة في العمليات الاجتماعية الكبرى. وبالتالي فإن الصورة المتخيلة تتابع لعبة التشيل، وينجم عن ذلك قالب اجتماعي ينحصر بتعايش القبايل المرتبطة بثقافة شعورية، وبالوشم ويعترف يتناق مع مفهوم الشمولية. هل قمنا بتقليص الصورة للتخيلة أم أننا لا نزال في وضع الانطواء على الذات؟

أما في ما يخص الانتباس الذي كثيراً ما يحصل بين الحضارة والثقافة،

<sup>10</sup> *Praxis* (الممارسة) وتعني في الفلسفة الماركسية محاولات تغيير العالم، وجماعة وسائل الإنتاج من خلال العمل الجماعي، الفكري والاقتصادي والاجتماعي.

فإني أذكر أن الحضارة مرتبطة بعملية نشو العفلانية، المستندة إلى الطبيعة والسلطة، وهي عملية نصّرها إلى ما لا نهاية ونخلق تاريخ التقدم. أما الثقافة من ناحيتها فهي مرتبطة بالضم، وبالمدلولات، وبالفرد، وبأنماط العيش، وبالتماثلات، وبالفهم العام للعالم. يبدو لي خطيراً أن نشهد على ما يسته ويكور «تآكل الحضارة»، أي تسلط الحضارة على الثقافة، فيا يجب أن يقوم الحوار بينهما مجدداً من زاوية الفهم الثقافي. ما عدا ذلك، إننا مُقبلون على ترفيعات ثقافية، كما هي الحال على سبيل المثال في «المهوية الأفرو-أميركية» التي تشكو من الهشاشة بسبب العجز الذي تبديه حيال الأصولية الأميركية. إن فشل ادخال المهوية الأفرو-أميركية في مصاف الحضارات يثبت أنه يستحيل النظر إلى مجموعة عناصر مرتبطة بمفهوم الثقافة ارتباطاً لا ينقسم، على أنها حضارة.

يجب الترويج لاستكشاف الخاص والمفرد، من أجل تخاشي الانغلاق على اللات *incurvatio in se ipsum* وللتمكن من تصوّر الآخر. إن «القابل للتصدع» الذي ألمح إليه جان بودريار يمكن في رأيي أن يشكّل الخطوة الأولى نحو الفهم.

نحن في موقف يقود فيه عدم التمييز بين الثقافي والحضاري إلى قابلية انقلاب الأصوليات. كيف يمكن لفريق أن يدعي أنه المحرك الوحيد لقيم الحضارة؟ لقد أطلق أحد المقاتلين في أفغانستان عبارة صحيحة إلى حد ما: «ها هم صليبيو الغرب». بذلك كان يشجب الأصولية الغربية ودفاعها عن قبر مفترض في قدس جديدة، وعن خلاص يأتي من آلات يتم التحكم فيها من بُعد.





## بدايات الحضارة المعرفية تيري هودن

منذ مطلع الثمانينات أبحاث لي مواكبي المباشرة لليقظة التكنولوجية أن أتلف عددا من المعلومات حول تطور العالم، خاصة في المجال التقني. في ذلك الحين، ظهر «تحول في النظام التقني»، وهي ظاهرة قديمة ونسبة. لقد تداخلت التقنية مع المجتمع وفق آيتين. أنتج المجتمع التقنية بفعل التجدد فيما ردت التقنية بتأثيرها الارتجاعي على المجتمع من خلال تعديل ثقافته (أحد الأمثلة الأكثر دلالة هي أقراص منع الحمل).

### التقنية والاستبعاد

في العام 2000 هناك فعليا مليار إنسان (من أصل ستة مليارات) قد تركوا لرضهم بفعل انتشار الزراعات المصنعة. هؤلاء الناس أتوا ليضخمو أعداد قاطني الضواحي في العالم بأسره. بحلول العام 2005 سينحول نصف سكان العالم الى المدن، إذا ما اعتبرنا أن التوزيع الديمغرافي في المجتمعات الحديثة هو 80% لسكان المدن، مقابل 20% لسكان الريف. وسوف يستمر هذا التضخم المذهبي في مطلع القرن القادم، مترافقا مع مظاهر العزل والاستبعاد ومع مصاعب مجتمعية متعددة. أن الأوان لكي يكون

العلم والتقنية في خدمة الغفراء والنبوذين.

حين يحصل تغيير للنظام التقني (الثورة الصناعية) فإن التكنولوجيا الجديدة تحطّ من قدر اليد العاملة. في القرن التاسع عشر أدّت ظاهرة النزوح من الريف والتضخم المدني إلى ثورة عام 1848. لهذا السبب لجأت الطبقة الحاكمة إلى اعتياد الاستراتيجية التي نادى بها سان-سيمون<sup>(١٠٠)</sup> وأنجزت مشاريع كبرى دولية (شق قناة بناما، شبكة سكة الحديد، تنظيم المدن وفق تخطيط هوسبان<sup>(١٠١)</sup>). نحن اليوم في وضع مشابه للوضع الذي عاشه هيزو<sup>(١٠٢)</sup> في الأعوام 1830-1835: «اسعوا إلى الثراء»، تلك هي الرسالة التي تنقلها في كل يوم من الواقع المعاش. ومع ذلك، هنا لا يجل المشكلة التي تطرحها قضية النبوذين، بل على عكس ذلك تعقدها.

### الحضارة المعرفية

إن النظام الصناعي بأقطابه الأربعة (المواد، الطاقات، تنظيم الوقت، العلاقة مع الكائن الحي) كان يعتمد على محور أفقي «مادة/ طاقة» فيتح أطناناً هائلة من الاسمنت والفولاذ والنط بالنسبة للشخص الواحد. أما النظام التقني الجديد المستى «الحضارة المعرفية» فيتركز على محور عمودي «تنظيم الوقت/ العلاقة مع الكائن الحي». ومن الممكن اليوم بالفعل أن نعدل الجينات، أي ترميز الحياة، بما يعطي للإنسان القدرة على الخلق. فليسا

<sup>١٠٠</sup> ألفريد دو سانس-سيمون (1760-1823) de SAINT-SIMON: فيلسوف اجتماعي وفنصافي فرنسي، نحى بين جديد يقوم على العلم والفنور الصناعي من مؤلفاته: «رسائل ملهم في جيب إلى معاصريه»، «خطبة الصناعيين»، «الطبيعة البديهة» المصنوع بملاد، «جاذبة من الفلاس المحسنين» طاشلوا حركة اجتماعية تتركب فيها منه الفكر الاشتراكي الحديث للترجمة.

<sup>١٠١</sup> جورج لوجين هوسبان (1809-1891) HAUSMAN: سياسي فرنسي شغل منصب محافظ باريس من 1853 إلى 1870. أساطت قلبه بهنسيو عظماء على مشايخ كثيرى مدعوا تحميل القاصمة الفرنسية، كإنتله المخلوق العنيفة والخطيب القنورم كبرى المستجبة ويتم شكك المرفد قصصي وحزقات المياء العج إلا أن هذه السياسة خففت أهدأ إلى عدم الأحياء القديمة التي كانت تشكل قوة ثورية راضية للنظام (الترجمة)

<sup>١٠٢</sup> فرنسو هيزو (1787-1874) F. HIZOT: رجل دولة ومطوّر فرنسي، كاد يوقع الاستسلام 1832-1837 فأنقذ إصلاحات تربية واسعة وأقر حرية التعليم ثم وندرا للخارجية وولياً للورداء. لعب دوراً بارزاً ومعدلاً، وقد تلقى سلوطه على سلوط ذللكية اليوم بمراتبة (الترجمة)

كان المحور الأفقي في النظام الصناعي يتميز بالمادية والعلمية والعقلانية على طريقة أوجوست كونت (Auguste Comte)، فإنه في المجتمعات المعرفية سحني لو أن الحياة والزمن مرتبطان بعلاقة وثيقة كما هي الحال بين المادة والطاقة (E=mc<sup>2</sup>) - لم يعد الزمان يقوم على الانتاج، وإنما على الاعتراف والوعي.

نحن نعيش في عصر «التنظيم» مع تفضيل للقيم الأنثوية. لقد انتهت قرون القضايا الموكدة والغزو أو النسلط. والجنس البشري ينظم حالياً منجزاته وعلاقته بالطبيعة والتحول الديمغرافي الذي يطرح مسألة النقص الذي يعاني منه وازدياد أعداد الأشخاص المتقدمين في السن، كما يطرح مسألة التوزيع الاقتصادي الجديد. إن التوقعات كانت تشير منذ عشر سنوات إلى استقرار في عدد السكان في العالم، الذين سيبلغون عشرة مليارات في العام 2100 (المصدر: الأمم المتحدة). إلا أن نفس الاحساب يرصدنا اليوم إلى حد أقصى يقارب ثمانية مليارات ونصف من السكان، ويتوافق مع ظاهرة نادرة جداً تتمثل بانمكاس هرم الأعمار. في الفترة الممتدة ما بين 2030 و2040 ستكون الفئة العمرية 60-65 سنة أكثر عدداً من الفئة العمرية صفر - 50 سنة. إن الأطفال الذين وُلدوا بكثرة بعد الحرب ستكون شيوخهم مضمونة أقل من أجدادهم، حتى لو كانت المشاكل المالية لصناديق التأمين قد حُلّت.

لذلك تأثير على القيم الأساسية. إن النموذج العلمي الذي كان سائداً زمن فترحات العلم وعقلانية القرن التاسع عشر، أفسح المجال للنموذج المعرفي. إن «فاعل العلم»، أي هذا «الموهو» المجهول هو نقطة تتمحور حولها معرفة المجموعة العلمية، وتراكم في كل لحظة وتعبد لمجديدها نفسها.

في النموذج المعرفي، هناك عدد كبير من الفاعلين، ولكل منهم قراءة خاصة للعالم، والمشكلة تكمن في الاعتراف المتبادل والتواصل فيما بينهم. هذا ما يقدّمنا للتساؤل حول تشكيل كائنات واعية جماعية. هل الشركات أو اليونسكو هي كائنات واعية جماعية؟ أبعد من ذلك، يدفعنا هذا التحليل إلى

طرح السؤال على الجنس البشري وعمل الوهمي.  
 إن التغيرات الكبرى للنظام التكنولوجي في القرن الثاني عشر، وفي القرن الثامن عشر (الثورة الصناعية)، بالإضافة إلى ولادة بوذا في الهند أو لاو تسو (Lao Tzu) في الصين، توافقت دائماً مع متغيرات كبرى في مجال الروحانية، كما لو كان يُعاد النظر بالقيم الأساسية. من هنا، هل يكون القرن الحادي والعشرون «القرن الفكري»؟

## فمن ديني؟ ولكن هل يكون روحانياً؟

سليمان بشير دبان

ان كلامي يركز على التمازج بين الديني والروحي. وهذا التمازج يُلاحظ بين مجموعات تعيش في جزر منعزلة أي كتل بشرية منفصلة لأنها تمحور فقط حول ذاتها، من جهة، وبين إنسانية متعددة، من جهة أخرى، تتمظهر وحدتها من خلال مجموعة من الوجوه الروحية، التي تشبه أمواج بحر واحد، هل حد قول هوسرل. ان الفرق يكمن في أن القيم الروحية - وليس الدينية- ترتبط بالعمق، كما سأتين ذلك لاحقاً، بقيم رفض التمحور، والحوار الساعي الى هدف جامع للبشرية. فالروحي، إذا ما فهم على هذا النحو، يمكنه أن يساهم في الارتقاء بالعمولة لتخطي واقعها الضمني المادي وتطمح الى «حضارة الكونية» حسب العبارة العزيزة على قلب الشاعر ليوبولد سيدار سنغور (Léopold Sedar Senghor) «حضارة الكونية»، وليس «حضارة كونية»، لكي نميز مرة أخرى هذه الحضارة التي تُتجهها العالمية أو تطمح الى العالمية، عن تلك التي نتج عن واقع يحظى بانتشار واسع على صعيد العالم.

الدين، هل هو التعبير الأخير عن الهوية؟

إن أحداث 11 سبتمبر تشوّش بشكل خاص العلاقة التي يمكننا أن نقيمها مع الروحانية، كما تشهد على ذلك ردود فعل قسم من الرأي العام في بلدي. لقد طلب لي بالفعل أن أشارك في برنامج إذاعي في السنغال لكي أبرهن عن وجهة الفكرة القائلة إن التاريخ يثبت أن صموئيل هنتغتون كان على حق، وأن هنتغتون بدوره يبرهن على طريقته أن أندريه مالرو كان على حق. جهدتُ لكي أرفض ما كان يُفترض أنه الانطلاقة المنطقية لمحادثة، محاولاً أن أبرز أن العبارة المنسوبة لي مالرو تعني أن تكون ديناً (روحياً؟) هو ما سبغ هذا القرن من الثقافة وفقدان المعنى المرتطين بسيطرة المادة، في الوقت الذي يعلن هنتغتون<sup>(1)</sup> من ناحيته، أن القرن الذي بدأ مع سقوط جدار برلين هو ديني، وبالتالي فإن صراعاً شاملاً يهددنا. برأي هذا الكاتب، إن عملية التحديث الاجتماعي والاقتصادي والثقافي ذاتها التي اجتاحت العالم في النصف الثاني من القرن العشرين هي التي أدت، وبما يشبه الصدمة الارتدادية، إلى وقوع العالم مجدداً تحت تأثير سحر اتخذ شكل العودة إلى الدين، ويعني ذلك بالتالي عودة الدين. وما يتبع عن هذا النموذج هو تجربة عالم يُعاد ترسيمه وفق الخطوط التي تقسم الحضارات. إن الحركات التي تشكل في هذا العالم هي حركات إعادة لمحور تنادي بـ «أسلمة العالم مجدداً»، «نشر الهندوسية مجدداً»، «تنصير العالم مجدداً» الخ.

حسب رأي هنتغتون، إننا نلاحظ في كل مكان عملية «العودة إلى الجذور المحلية»، مما يؤدي تلقائياً إلى نزع الطابع الدنيوي العلماني عن العالم، لأن الرجوع إلى الأصول سوف يلتقي، في عمق البنية الأساسية للهوية، بالدين. وهو يعتقد بأن الدين يشكل بالتأكيد في العالم الحديث القوة المركزية القادرة على تحريك وتعبئة الشعوب، وبالتالي فإن الانتباه الديني سوف ينهش

<sup>(1)</sup> انظر كتاب صموئيل هنتغتون «صدام الحضارات».

ويستج ويستوعب كل الانتقادات الأخرى. فحيث كان للعبارة المنسوبة إلى مالرو معنى الإغناء والانتعاش للأفانق الإنسانية، نراها هنا تأخذ بعداً تبسيطياً وتسطيحياً وإفقارياً.

ما من شيء يعتبر بوضوح من هذا التبسيط للعالم أكثر من نظرة هنتفون إلى «الأفرقة». فالأفريقا تغيب بشكل لافت عن الحليط الجيوسياسي المعجب لـ «الحضارات» في مقالاته الأولى، لتظهر بشكل عابر على شكل نقطة استهعام كبرى في الصيغة النهائية للكتاب عام 1995. كان عليه بالفعل أن يبرز تمهله السابق وقد عا الأفريقا عن خارطة العالم، فكتب أن معظم الباحثين في مجال الحضارات لا يعتبرون «الأفرقة» حضارة متعيزة، باستثناء بروديل (Braudel). ولكنه لا يتوقف عند هذا الاستثناء، وهو على ما أظن ليس بقليل الأهمية. كما أننا لا نعلم بالضبط ماذا تعنيه عبارة «معظم الباحثين في الحضارة».

ولو نظرنا بالأخص إلى غنى المراجع التي يفتض بها الكتاب، نلاحظ أن ما يقوله الأفارقة عن أنفسهم، أي «كتابة الذات» على حد عبارة أشيل مباسي، لا يثير اهتمام الكاتب أبداً. ونقطة الاستهعام التي يقبل بطرحها هنا تكمن في القول إنه من الممكن أن يقوم حول أفريقا الجنوبية، وعن طريق الالتحام «طيف من الهوية الأفريقية». أما محصلة هذه المزاعم فتتلور في الخريطة العالمية المخيفة للحضارات ما بعد 1990 التي يرسمها هنتفون، حيث نرى أن الأفارقة تختصر على حد قوله بمنطقة البانتو في أفريقا الجنوبية، بالإضافة إلى شريط يقع في شمال خط الاستواء، معتبراً أن ما تبقى من أفريقا يقع في نطاق الحضارة الإسلامية.

ليس موضع نقاش أن يكون لوطن ليبولد سبيلر منحور هوية إسلامية، ولكن إخراج هذا البلد من الأفارقة بشكل مفارقة تدل بما يكفي على أنه في أساس فكر هنتفون لا يوجد أي مكان للتعددية التي تشكل منها الهويات. فالهوية التي ينظر إليها هنا بصيغة المفرد، تتحدد بأنها ما يمكن

أن يتحجر ليكوّن «كتلة» في سياق جيوسياسية مبتعدة. أما التعددية فهي تعددية «الكتل» وتعني وفق هذه الصيغة التجميعية الصراع الشامل، المعلن أو الكامن، والذي يتخذ صفة عنيفة تشتد أو تضعف تتواجه فيها كل كتلة مع الكتلة الأخرى. وهذا يعني أيضاً حين يكون الكلام على القيم بالتعدد، أن هذه القيم لا معنى لها خارج إطارها، ولا يمكن لها أن تلغي في أي مكان تتداخل فيه الثقافات، وهي تعبر عن نفسها بلغات لا تتقاطع فيها بينها. فأبعد من الأطروحات التي تعبر بواسطتها عن نفسها، تطرح هذه النظرة التي ذكرتها آنفاً السؤال التالي: هل من الممكن، أي هل من الواقعي، في عالم ما بعد الاستعمار الذي أرسى في نهاية القرن العشرين، وخارج أي مشروع امبريالي، أن نطمح إلى حضارة الكونية، وأن نأمل برؤية الثقافات تتجه نحو التوحد الإنساني، بدل أن تشكل على حدة مجتمعا إنسانياً منفصلاً عن الآخر؟

### التوحد الإنساني

سامuel إيمانويل ليفيناس هو أيضاً في كتابه «إنسية الإنسان الآخر» حول للشهد الذي يقدمه زمن ما بعد الاستعمار، وقد أطلق عليه «صخب الثقافات المتعددة»، في عالم يتخض على «التضرب» من دون شك، ولكنه في الوقت ذاته يضل وجهته. فمسألة القيم هي إذن مسألة تلاقي الثقافات، وهو أمر لن يحدث إلا إذا كان الانحاء نحو مجتمع البشر الذي ستبعه لنا العولة، التي تشكل هي نفسها في الوقت الحاضر عائقاً في وجه قيام هذا المجتمع حين تعني العزل والفقر للغالبية العظمى من سكان العالم. على هذا المجتمع أن يُبنى على فكرة العدالة، أي على الفكرة غير الامبريالية التي تقضي بالآ يكون الآخر مطابقاً لنا، فيبقى هو نفسه، دون أن يعني ثباته على غبريته حامل نزاع. هكذا يعتبر إيمانويل ليفيناس عن الضرورة التي يستلزمها زمناً: «لا تبقى العدالة عدالة إلا في مجتمع خالٍ من التمييز بين الأقرباء والأبعدين، ولكن حيث توجد استحالة في التفاضل عن الأقرب».



ان التناقض تام بين إلزامية العدالة كما تم تحديدها، والواقعية التي نرتكز على «إلزامية» حاطنة وغير ضرورية، نقوم بموجها تفضيل بناتنا على بنات اخوتنا، وبنات اخوتنا على بنات عمنا الخ (...). ولغى المطلق المعروف بالدوائر الارتكازية، الذي يوصل في النهاية الى الدائرة الأخيرة، دائرة «نحن» الوحيدة التي تحدد الحضارة. هكنا لا يتعلق الأمر بالواقعية، وإنما بالأخلاقية، وبالتالي بالإلزامية. انه أمر غير واقعي ألا يكون هناك فرق بين «الأقرباء» و«الأبعدين»، وبمكنا بالفعل أن نسخر من المشاعر الطيبة الشمولية، التي يُطلق عليها أحيانا اسم «ثقافة دافوس» Davos. هذا الأمر ليس واقعيًا، إلا أنه اخلاقي. انه ليس مستجلاً في الواقع، لكنه يتحكم بالواقع. ألسنا هنا أمام عبارة بسيطة نوازي بوقعها موعظة في مواجهة مقررات منطقية جيوسياسية تشر بالمواجهة بين كتلتين تتمتعان بالنهاسك وبالأطر الواضحة كما هو الحال في الديتات؟ سيكون الأمر كذلك لو أنه في داخل الديتات بالذات لم يجد الإلزام الأخلاقي بعدالة لا تميز بين «الأقرباء» و«الأبعدين» نقطة ارتكاز له. لكن هذه النقطة تقع في صلب الدين، أي في صلب الروحانية التي يمكن أن يحملها. بكل حال، اتنا لا نركز بها بكفي على أهمية نقطة الارتكاز هذه في المفاوضات التي تحترق حدود الثقافات، لأنه بدون ذلك لا نكون إلا أمام خطابات متفرقة نضمها الى بعضها لتأخذ شكل حوار بين الثقافات. ومع ذلك، يجب أن يكون هناك توجه كهذا، أي أن توجد نقطة ارتكاز للإلزام الأخلاقي داخل كل ثقافة، شرط أن تكون هذه الثقافة متصلة بعقيدة تاريخها الخاص، كما ذكر بذلك محمد أركون.

### الافتتاح الروحي

ان النموذج الذي يقترحه هتفتون يطرح فرضية أن الهوية في نهاية المطاف هي أسساً دينية، وأنه من جوهر الدين أن يصنع تحتجراً يؤدي الى المواجهة الحتمية بين هويات تتجمع لتشكيل كتلة. هاك نموذج معاكس

يمكن أن يدقّرنا بأن الدين ذاته هو أيضاً مبدأ حركة، وعدم محصور، وهو هذه المرونة التي تشكّل بعده الروحي. يمكننا القول دون شك إن الديانات عالمية كبرى كذلك، معنية بنموذج متفتوح، هذا البعد من المرونة، أي هذه الروحانية التي نقرأها في الأدبيات التي نمت في أحضانها إلى جانب النصوص الأساسية، والأحداث الكبرى المؤسّسة والتي يمكننا القول إنها أثّرت لتقلب عليها. هكذا نرى أحياناً أن الروحانية نعتّر عن نفسها من خلال نشيد شاعري، أي بلغة الأحاسيس، أو باستعمال مجازات وتلميحات وحكايات وأقصوصات تحمل عبرة، وأحياناً بكل بساطة عبر كلمات طيبة. باختصار، في هذه الأدبيات نقال الأشياء الجادة بخفة، ونقصد أن نبو سطحيين على عمق. في هذه الأدبيات، يظهر الروحاني على أنه فن المعاكسة، وفن عدم التمحور.

الروحاني هو فن أخذ المسافة عن الذات، وما تحمله القناعات الشغوفة من دغمائية، ومن عدم تسامح أو عتف. هكذا يكون الروحاني مرتبطاً بالعمق ببيعة التسامح لأنه يعلمنا اتخاذ الموقف الذي يجعلنا متبهيين إلى الطرق المختلفة لانعكاس الحقيقة في كل الأشياء. أقترح إذن موضوع الانعكاس ساهياً لتخطي المواجهة بين النية والكونية. ولكي أعتبر عن ذلك بلغة الروحانية، فأني أقول أن الحبيب يرى الحبيبة في كل مكان. فإذا لم نَرَ الحقيقة في ما هو آخر، يعني ذلك بأننا لسنا مُغرّمين بما يكفي، وأنا لا نرى ليل بعيني مجنون ليلي.

أن نرى الروحانية في الدين يعني الخروج من الخيار الوحيد الذي يعرض علينا النموذج الفيني: فإما الحرب بين الديانات، وإما الحرب على الديانات. وهذا يعني الثلاثي مع هذا التوجه الذي يصفه ليفيناس، والذي هو الشرط لحوار حقيقي. إن الجانب الأساسي لهذا التوجه هو في هذه الفكرة الجوهرية التي هي الفكر التفدي، أي التفد الذاتي. ويدعو أننا غالباً ما نقول اليوم، في الدراسة المقارنة بين الحضارات، أن هذا الفكر الذي يفرض العودة إلى

الذات، وانتقاد الذات، هو بالفعل قيمة تميّز بها حضارة معيّنة، وهي التي نطلق عليها اسم الغربية. نقول أيضاً إنه إذا كانت لكل الثقافات نفس القيمة من حيث الجوهر، وأن كل حضارة تساوي أية حضارة أخرى، فإن القيمة المميّزة للغرب تكمن في مقدورته على الرجوع للذات لفهم نفسه، ونقد ذاته، وبالتالي ليس لمخفيز نفسه على التجدد فحسب، وإنما لإيجاد المقدرة على فهم الآخر والثقافات المختلفة. بكل حال كان ماركس (Marx) يتكلم على إمكانية فهم التكتلات البشرية التي لم تفهم أبداً أي شيء عن نفسها.

هكلاً، من وقت قريب<sup>(2)</sup>، ومن باب نقد ما رأت أهل شخصية سياسية في إيطاليا أنه من واجبه أن تسمّى «التفوق الغربي»، اعتبر امبرتو أوكو (Umberto Eco) -بعد أن فكّر بأمثولات الانثروبولوجيا الثقافية وشرح كيف أن إعادة النظر بالثوابت التي بنى عليها أحكامنا ينزع عن هذه الأمثولات أية صفة مطلقة-، أن المقدرة على نقد الثوابت ذاتها هي العلامة الفارقة لـ «شجاعة» الثقافات الغربية! انطلاقاً من هذه المقولة، فإن ما يشكل ليس فقط شرطاً لمجتمع منفتح فحسب، وإنما ما يجعل الحوار ممكناً كقيمة، هو أن تسألر أنت نفسك في ثقافة خاصة.

هكلاً لا نخرج عن الصورة التي يرسمها هتتفتون غوية خاصة يكون من طبيعتها عدم التمحور العالم، ليس إزاء هويات أخرى، وإنما إزاء فروقات تتكوّن طبيعتها من التشتّجات والتعجّرات. وكما كتب منذ وقت قريب حائز جائزة نوبل للاقتصاد أمارتيا سان<sup>(3)</sup> (Amartya Sen): «إذا كانت كل القيم التي نبحث على التجدد والاحترام والرحمة الضرورية لفهم الآخر والمجتمعات المختلفة هي قيم «غربية»، فإن لدينا سبباً وجيهاً للقلق». إنها تورية مخففة للقول إن فكرة الحوار بحد ذاتها قد ضاعت، لأن ما يجعل الحوار ممكناً قد يكون الهدف الخاصّ للحضارة واحدة من بين الحضارات.

<sup>(2)</sup> في مقال صدر في جريدة لوموند في 10 أكتوبر 2001.

<sup>(3)</sup> مجلة صدرت في مجلة نيويورك للكتب - يوليو 2000، ثم تُرجم إلى الفرنسية بحرفي «المطل، الشرق والغرب» وأُلفت في مجلة Europe في ديسمبر 2000.

إن الروحي يقتضي القول تحديداً أنه ما من درجة صفر لإمكانية العودة إلى الذات، وإجراء عملية نقد ذاتي، وهو الشرط للمجتمع المفتوح. إذا كنا نريد أن نكون واقعيين ونعترف بأن السلطات الاستبدادية تشارك مع الأصوليات التي تتواجه معها برفض التعددية، لا بد كذلك من التأكيد على الفكرة القائلة إن أي ثقافة، ولكونها وجهاً روحانياً للإنسانية، تحمل ذاتياً إرفض الانغلاق على الذات ورفضاً للحركة السكونية المتمثلة بالتقليد الأعمى للماضي (وهو ما تشجبه الروحانية الإسلامية على أنه «نقليد» أي تكرار حرفي للتراث)، والقدرة على عدم التمحور على الذات الذي هو الشرط للقاءها مع الثقافات الأخرى، وبالتالي مع مستقبلها بالذات.

## ازدهار الجمعيات وأشكال جديدة للتضامن روجه سو

أود أولاً أن أميز بين ثلاث مراتب من القيم: القيم البنيوية، القيم المستبطنة والقيم المطبقة. وأظن أن التصنيفات الثلاثة لا علاقة لها كثيراً ببعضها ولا يجب أن نخلطها.

لقد حمل عصر التنوير لواء القيم المجردة أو المبدئية من حلال تأكيد على القيم الفردية المتحثة بالحرية والمساواة. وإذا كانت هذه القيم معروفة جيداً، فلقد تم برأيي تجاهل قيمة التشارك التي لا تفصل عن تلك القيم. بالفعل، لا بد من رابط اجتماعي خاص يسمى التشارك بين الأفراد، إذا كنا نريد أن يكون هناك فرصة لإحياء باقي القيم.

إن مبادئ العهد الاجتماعي، سواء أكانت انكليزية المصدر أم فرنسية، اعتبرت أنه ليس بإمكاننا أن نقيم عقداً مقبولاً إذا لم يسبقه علاقة تشارك. ويمكننا قراءة تاريخ الأفكار كتعبير عن إرادة تحقيق العهد الاجتماعي على أساس مزيج من المساواة أو مزيد من الحرية. ونجد هنا تيارين أساسيين الليبرالية والجماعوية، في محاولتهما للوصول إلى هذه القيم الأساسية بواسطة التشارك. وبالفعل ما الذي يمكن أن يعنيه عقد لا يكون فيه الفرقاء أحراراً ومتساوين ليتعاقدوا؟ لقد اضطرت الحداثة إلى مواجهة الصراع بين القيم

المجردة وعدم تطبيقها العملي، مما يجعل إقامة العقد الاجتماعي أمراً مشكوكاً فيه.

### استبطان القيم المبدئية

ما يدولي أنه قد تغير اليوم هو أننا انتقلنا من مرحلة القيم الشمولية المجردة إلى مرحلة القيم المسبقة. وبالرغم من أن القيم التي تشكل منطلقات، وهي قيم مجردة، لم تصبح بعد فيياً مطبقة، فقد انتهى بها الأمر لأن نكتب الطابع الانساني وتعال إقرار الناس، وتدمج في الحياة العامة. إنها إذن خطوة كبيرة تفسر كيف أنه منذ الآن تقوم العلاقات بين الأفراد وأكثر من أي وقت مضى على نمط التشارك.

إن الفردانية هي أحد العوامل التي أتاحت للقيم المجردة أن تتجسد في الواقع المعاش. وأولى هذه القيم هي الفردانية في منحها الإيجابي. لقد انتقلنا من الفردانية المتقدمة من النزعات الجماعية، التي تتضمن بالتالي الانطواء على الذات والدوران في فلك الخصوصية، إلى زمن يفترض فيه كل فرد أنه فريد في نوعه. نحن اليوم على استعداد أكثر للنظر إلى المساواة من خلال التمايز وليس من خلال الانتهاء إلى هوية.

إن استبطان القيم يرتبط أيضاً به انقلاب الأزمنة الاجتماعية وفق عبارة هربر ماركوز (Herbert Marcuse). فمنذ عام 1967 لاحظ ماركوز انقلاباً بين وقت العمل والوقت المتحرر من العمل. إنه أمر رائع بالنسبة لمن لم يكونوا قد دخلوا بعد في عالم العمل، وكذلك بالنسبة لمن كانوا قد باسروا الخروج منه. لقد أمنا بإثبات شخصية الفرد من خلال العمل، لكننا نلاحظ الآن أن الحداثة تتيح إثبات الشخصيات الفردية من خلال الوقت بعد ذاته، الوقت المتحرر والشاغر. هنا يمكن أن يُعاد تمهيد مقاييس للقيم لا تعتمد فقط على التراتبية والسلطة والتوافق مع قيم عالم العمل الذي يبقى بالنسبة للمغالية المعظمى من السكان عامل لوثان.

أما التطور الثالث الذي سمح بتقديم استيطان القيم فهو بالتأكيد ارتفاع المستوى الثقافي، لأنه أتاح للفرد أن يفكر ببلاته. لا يمكننا فهم بروز هذا الكم من مظاهر التشارك ومن الجمعيات، بدءاً من الجمعية التي تنشأ في الحي، وصولاً إلى المنظمات غير الحكومية، إذا لم نصنع نصب أعيننا هذه الأسس. ويذهب علماء اجتماع العائلة إلى حد الكلام على عائلات -جمعية أو مجتمعات شبكية. ما هي الشبكة إذا لم تكن الاستعارة التكنولوجية للجمعية؟ وبما أني لا أؤمن بأن تطور التكنولوجيات أتى عن طريق المصادفة، فإني أظن أن توثق الرابط الاجتماعي للجمعية كان سبباً في بروز تطور التكنولوجيات، وليس العكس. هذه العوامل تفسر كيف أن ثمانية فرنسين من أصل عشرة منخرطون اليوم في جمعيات.

إننا نشهد تطور اقتصاد الرأسمال الإنساني الذي تلعب الجمعية في داخله دوراً حيوياً. ويقدر ما تلعب نحو مجتمع تكون فيه المعرفة والتربية أساسيتين، بقدر ما يضطر الأفراد لإقامة علاقات تشاركية. لن نسوق الأفراد إلى العمل ونقول لكل منهم: «اجلس، وكن مبدعاً»، وإنما يجب إشراكهم بعملية جماعية.

إن الجمعيات لا تنشأ بالمصادفة. ويبدو أن تركيز النقاش العام مجدداً على موضوعات التربية والصحة، يساهم في تعزيز الجمعيات، لأنه من خلال تفهم البديل عن خدمات القطاع العام والسوق، تطور رأسمالاً إنسانياً يتحول إذ ذاك إلى «تنامي النمو».

### انتهاز عملي صعب

إن الدينامية التي وصفناها للتو تصطبغ ببعض الحواجز. الحاجز الأول يكمن في أننا نبدو كأننا لا نزال في المرحلة الثانية (استيطان القيم) وليس في المرحلة الثالثة (التحقيق العملي للقيم). هذه الفجوة بين استيطان القيم والمعاش من القيم هي بكل حال في أساس الامتناع في مجتمعاتنا. إن واقع

العلاقات بين الرجال والنساء أو علاقات العمل تبين لنا إلى أي حد يبدو المدرب طويلاً أمام التحقيق الملموس للقيم. لكنني أشير مع ذلك إلى أنه لن يكون بإمكاننا محسّس عدد من الموضوعات إذا لم نتقدّم قيم الحداثة. اننا نميل أكثر إلى شجب مواقف تبدو لنا غريبة بفعل أن القيم التي نعيش لم تعد قيم الماضي، وإنما قيم الحداثة.

أما الحاجز الثاني للمسار الحلالي ليأتي من كوننا لا نعرف كيف نبلور ترجمة اجتماعية وسياسية واقتصادية لتحوّل العلاقة بين الأفراد. لقد كنا بحاجة إلى عدة قرون لكي يحقق مفهوم الفرد الذي برز في القرن الخامس عشر أول بلورة له من خلال «إعلان حقوق الإنسان» في القرن الثامن عشر. اعتقد إذن أن انتشار علاقة التشارك في المجتمع المدني يحمل اليوم تحولات جوهرية، رغم أننا لا نعرف بعد كيف نترجم ذلك عملياً. ويسكننا في هذا المجال التساؤل حول الأشكال السياسية التي تمكس الأنماط الجديدة للجمعيات التي نلاحظها في المجتمع المدني. الجمعية ليست توكيلاً، كما أنها ليست تمثيلاً.

من يعرف أن العام 2001 كان السنة العالمية للعمل التطوعي، أي السنة التي كان يمكن أن نساعدنا في تشكيل مجتمع مدني عابر للقوميات؟ وفي هذه السنة 2001 كذلك كانت الذكرى الثوية لقانون الجمعيات: لماذا لم نترجم ذلك بإنشاء مساحة عامة للمواطنة؟ بالتأكيد إن الدرب طويل جداً بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة، ومن هنا المنظور ان مسؤولية من يدهم بعض السلطة اليوم كبيرة.



## نحو تأنيث القيم؟

جوليا كريستيفا

أشكُّدُ على علامة الاستفهام، لأنها بالفعل وثيقة الصلة بالموضوع. ان السؤال الذي نطرحه على أنفسنا لا يكمن في معرفة إن كانت النساء، كمجموعة بشرية، هي في طور أخذ مكانها في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإنما في معرفة إن كانت القيم التي نطن أنه بإمكاننا أن نبني تلك الحياة عليها يمكن أن تصرّف بصيغة المؤنث.

ولو اكتفيتُ بمثل واحد حديث العهد فإني أذكر أنه خلال النقاش الذي جرى في فرنسا حول التكافؤ بين الرجال والنساء، أعلن عدد من الشخصيات، ومن بينها شخصيات نسائية، عن معارضتهم لفكرة أنه يمكن أن يكون هناك فرق بين الرجال والنساء، وبالأخص على صعيد الخيارات الأخلاقية والثقافية أو السياسية. ان هاجس الحفاظ على علاقة شمولية، وعدم الوقوع في تمييز جديد قائم على التفريق بين الرجل والمرأة اللذين يشكلان جنسا بشري، - مما قد يحمل على قسمة البشرية الى شطرين يتقابلان في حرب الأجناس -، هو الذي قاد على ما يبدو تفكير معارضي التكافؤ، ودفعهم بالتالي الى عدم التردد في رفض التفرقة الجنسية بحد ذاتها. بالنسبة لي، لقد كنتُ وما زلتُ من مناصري التكافؤ بعناد.

يدور لي في المرحلة التي وصلنا اليها أن المجتمعات بحاجة لتشجيع دخول

النساء في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية عن طريق أعمال محفزة مثل قانون التكافؤ. وأعتقد بأن الفرق بين الأجناس يحمل ضمنيا فروقات نفسية، ومثالي فروقات ثقافية وبيولوجية يمكنها أن تعطل الرابط الشمولي وتطرعه وتغييه، دون أن يشكل ذلك مهددا له. بعبارة أخرى، أقول إن الإبداع النسائي ممكن، وقد ظهر ذلك عبر التاريخ، وهو كما يدولي يتأكد اليوم بصورة أفضل منذ قرن. هذا الابداع يجعل الانسانية أكثر غمرا وأكثر تعقيدا. لهذا، فإن مسألة احتفال «ثاني» القيم ليست أقل شرعية، وأود أن أعبر عن شعوري الشخصي حول هذا الموضوع، ولكن ليس دون أن أشير إلى تطور هذه الاشكالية عبر التاريخ الحديث لتضالات المرأة من أجل نيل حقوقها.

### التضال من أجل المساواة

عرف تضال المرأة من أجل تحررها ثلاث مراحل في العصور الحديثة. في البدء كانت المطالبة بنيل الحقوق السياسية من خلال المناذلة بمنح المرأة حق الاقتراع<sup>1</sup> ثم كان التأكيد على المساواة الأنطولوجية مع الرجال (ضد «المساواة ضمن الاختلاف») الذي قاد سيمون دو بوفوار<sup>2</sup> إلى إعطاء البرهان على الأخوة بين الرجل والمرأة والتنبيه بها، دون الأخذ بعين الاعتبار المميزات الطبيعية لكل منهما. وأخيرا كانت المرحلة الثالثة في سياق أيار - ماي 1968 والتحليل النفسي، والتي ثقلت بالبحث عن فرق بين الأجناس بحمل ابتداء فريدا من جانب المرأة، سواء كان في التجربة الجنسية، أو في مدى الممارسات الاجتماعية، أو في الياقة، وصولا إلى الكتابة. في كل هذه المراحل كان الهدف تحرير بحمل النساء. وفي ذلك لم تعارض المطالبات بتحرير المرأة التوجهات الشمولية للحركات الكلية المنبثقة عن فلسفة الأنولر، بل

<sup>1</sup> لغير كتب سيمون دو بوفوار مجلس الأحرار

Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

أكثر من ذلك، لم تخالف السعي إلى انحلال المجتمع الديني، وهو الأمر الذي كانت تسمى هذه الحركات إلى تحقيقه، عبر السلبية الثائرة والغالية الفردوية<sup>104</sup>.

إننا نعرف كم كانت كثيرة المآزق التي أوقعتنا فيها هذه الوعود الشاملة، إن لم نقل الكليانية. إن حركة تحرر المرأة باللات، على تنوع تياراتها في أوروبا وأميركا، لم تسلم من هذه المطامح، وما لبث هذا الميل لديها أن تحجر في نضالية لا أفق لها تُخيل إليها أنه بإمكانها، بعد أن تجاهلت خصوصية الأفراد، أن تجمع كل النساء - كما كان الكلام في حركات أخرى عن كل الكادحين، أو كل سكان العالم الثالث - في مطالبة تزداد شراسة بقدر ما ينقصها الأمل في النجاح.

ومع ذلك، لا بد من الاعتراف بأن سيمون دو بوفوار، وهي من أبرز المناهلات، لم تكن تقلل من شأن المرأة «الشخص» أو «الفرد» التي تبدي رغبة لا محدودة في التجاوز، على حد قولها. إن سيمون دو بوفوار كانت أمينة لتلك النظرة المنبثقة عن الرؤية الأخلاقية الوجودية، وعن الماركسية التي تبنتها على طريقتها، جهدت لتخليص المرأة من الوضعية التافهة التي تلزمها على أن تكون «الأخر» المغاير للرجل، الذي لا يمتلك لا الحق ولا الفرصة لكي يعتبر عن نفسه بصفته «آخر» بدوره. فالمرأة التي حُرمت من إمكانية تشكيل مشروع متجاوزي بفعل تشكل صورتها ودورها تاريخياً من خلال مجتمع يسيطر عليه الرجال، محكوم عليها بالكُمون والتسليم لأن قدرتها على التجاوز تمهد نفسها دوماً مُتجاوزة من قبل وهي أساسية ومتفوقة، هو وعي الرجل. فهي لا تمتلك إذن هذه الإمكانية التاريخية لكي تصبح هذا الوعي الآخر.

إن نضال سيمون دو بوفوار الأساسي تركز على رفض اختزال المرأة

<sup>104</sup> المصطلح (Tendence) صلب فلسفي يترجم إلى علم من علوم منظومة علاقات بين وسائل وإنتاجات وهي كل شيء. في الحقيقة هو جهة لغوية معينة (الترجم)

باليولوجيا وحدها. ونذكر تلك العبارة الشهيرة: «لا تولد المرأة امرأة، وإنما تصبح كذلك». ولكن أبعد من هذا النقاش، فإن ثورة غضب سيمون دو بوفوار انصبت في الواقع ضد الميثاقين، لأنها هي التي سجت المرأة في ما اعتبر «الأخر» لتصفها في خانة الشبهة<sup>(٥٥)</sup> والكمون<sup>(٥٦)</sup>، ولتجملها من الانتباه إلى النسبية الحق، التي تعني التمتع بالاستقلالية والحرية. إلا أن دو بوفوار التي استبدعت إشكالية الاختلاف لصالح إشكالية المساواة بين الرجال والنساء، امتنعت عن اللهاب بعيداً في المشروع الوجودي المعلن عنه، لأنه كان سيقوده، ومن خلال النظر إلى وضع النساء عموماً، إلى التأمل في الحظوظ التي تمتلكها كل امرأة في الحرية بما هي كائن إنساني فريد - بالرغم من أننا نعرف جميعاً أنها تكلمت بإسهاب في كتابها «الجنس الآخر» عن مختلف التجارب النسائية، من القديمة نرى إلى كوليت، مروراً بالأنسة دو غورناي أو تيرواني دو ميريكور. إنهن أفراد يحتلون حيزاً كبيراً في «الجنس الآخر»، لكن التوجه الأساسي يبقى «جميع النساء»، وليس «كل امرأة» بصيغة المفرد. ما من شك في أن سيمون دو بوفوار دافعت قبل غيرها عن الفردة الأنثوية، بينما نجد في الوضع الاجتماعي والاقتصادي للنساء الكثير من المحاوير التي تعيق تحررهن. إن الواقع الراهن الذي أعقب الأزمة الحديثة يبدو مفرقاً في النزوع إلى إيقاد ما هو قائم وإلى مقاومة التجديد، ومن الضروري تصويب الإشكالية التي طرحت من خلالها قضايا المرأة حتى يومنا هذا.

### لتجسّر على طرح الفردة الأنثوية

ليس من المؤكد أن «الصراع» بين وضع كل النساء وخلق الذات لكل منهن بحرية يمكن أن يُحل إذا ما توجهنا باهتمامنا إلى «الوضعية» العامة، ونجاهلنا «الشخص». اعتقد أن الوقت قد حان لكي نطرح الأسئلة التالية:

<sup>(٥٥)</sup> Factuel (الفرجة).

<sup>(٥٦)</sup> L'Inconnu (المعروف) هو متعب بزم به، يتحد على الفكر الخروج من ذاته ويخرج حلقة أخرى غير

حلقة (الفرجة).

ما الذي يجعل كل امرأة تنفرد عن غيرها من النساء؟ حين يكون وضع النساء متشابهاً، ما الذي يعطينا الحق في بلوغ هذه الفريدة التي ذكرتها سابقاً حين تكلمتُ على فردانية إيجابية؟ حين أستمعُ لى النساء اليوم، - تلك اللواتي يعبرن عن أنفسهن من خلال الحركات الاجتماعية، واللواتي يرغبن في أن يتم الاعتراف بهنّ من خلال تمايزهن كأكفراك واللواتي يفتشن عن إبداع واعتراف خاصين بهنّ-، أراهن على اقتناع نام بأننا أمام مرحلة جديدة من المطالبة التحررية.

ان المال النهائي لحقوق الرجل والمرأة ليس إلا العناية بفتح فرداننا، والاهتمام بأن يبرز «الفرد» في «المجموع»، وهو ما كان يستجبه دانس سكوت «لمايركل فرد». لهذا السبب أرايتُ ألا أعالج وضع المرأة بشكل عام، بل أن أركز على بروز بعض الحالات النسائية المتميزة، فأنصرفتُ في السنوات الأخيرة إلى دراسة العبقرية النسائية من خلال ثلاثة مسارات اتسمت بفريدة معينة في القرن العشرين: آنا أرنلندت، ميلاني كلاين (Melanie Klein) وكوليت (Colette).

لقد ساعدتني المبالغة الكثيرة التي نجدنها في كلمة «عبقرية» لكي أحلّ أئند رحلتي الاستكشافية اللغز الذي أتاح لهؤلاء النساء الثلاث تجاوز وضمهنّ في المبادئ التي عملن فيها على التوالى، وهي الفلسفة والسياسة، والتحليل النفسي والأدب، وذلك من أجل دعوة كل واحد منا إلى السعي لتجاوز ذاته. لم تتخطر أرنلندت وكلاين وكوليت وكثيرات غيرهن أن تنضج مسألة «وضع المرأة» لكي تحققن حريتهن. أليست العبقرية بالتحديد هي ذلك الاختراق داخل وأبعد من الحالة القائعة؟ وحين نعول على عبقرية أي فرد رجلاً كان أم امرأة، فلا يعني ذلك أننا نقلل من حركة التاريخ، وإنما نسعى لتحرير وضع المرأة والوضع البشري بشكل عام، من الموقّات البيولوجية والاجتماعية أو القدرية، عبر إبراز المبادرة الواحية أو اللاواعية للشخص في مواجهة الضغوطات التي تفرضها مختلف العوائق الحتمية.

وإنّما إذا اختلف في رأيي مع سيمون دو بوفوار، التي اهتمت بقضية المرأة أكثر من اهتمامها بالمرأة الفرد أؤكد على أنه لا يمكننا تحقيق تقدم في الاهتمام بالمرأة الفرد إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار القضية النسائية، ولا يعني بذلك أن نختصر المرأة بالقضية النسائية لوحدها، وإنما على عكس ذلك علينا النظر إلى كيفية تحقق تمايز كل امرأة بصورة مفردة ضمن واقع المرأة. فعل كل امرأة إذن، وليس كل النساء، أن تتمكن من إثبات تمايزها، وقدرتها الإبداعية، وحريةها، مع التأكيد على أن كل تمايز فردي يصب في المصير المشترك الذي تشكل تاريخياً من خلال الفروقات القائمة بين الجنسين.

أود وقد وصلت إلى هذه النقطة أن أشرح كيف أفهم من وجهة نظري كمحللة نفسية، الاختلاف النفسي-الجنسي لدى المرأة. إن نضوج المرأة يتشكل بصورة أكثر تعقيداً من نضوج الرجل. ونحن نلاحظ من خلال خبرتنا في التحليل النفسي ومن خلال تطور الذات النسائية، أن هناك صلة بالأم، وصيغة أولية مكبوتة لعقدة أوديب لمحيكان ما يستتبه فرويد «سحاق مسبلن»، أي علاقة وثيقة هي مزيج من التواطؤ والمنافسة مع المرأة الأخرى. فلي ذلك صيغة ثانية لعقدة أوديب حيث تقوم الفتاة الصغيرة -وعلى عكس ما يحصل للولد الذكر الذي تتطور اللذة الجنسية لديه مباشرة باتجاه استنهاء الجنس الآخر، أي ناحية الوالدة- بتبديل اتجاهها العاطفي وتحويل عن الأم كموضوع لحبها وتتوجه نحو الأب، أي باتجاه الرجل. ويمكننا أن نتصور التضييق النفسي-الجنسي الذي يتطلبه هذا التحول. وكان هذا الأمر لا يكفي في هذا التوجه نحو الرجل، فإن مزاجية أخرى تحصل: تصبح المرأة مادة حب للرجل وتتماهى في الوقت عينه مع القيم الذكورية من حيث هي قيم رمزية: تعلم أن تتكلم، تتعلم اللغة والفكر والمنوعات، فتتظم بذلك في «القانون العام» لتصبح جزءاً من النظام الشامل. لدينا انطباع في غالب الأحيان أن هذا الانتباه ينمو على أرضية تتسم بالغربة: «أنا جزء من هذا الانتباه، ولكني لست متأكدة من ذلك»، «ربما أكون منبوذة، ربما في مكان آخر»، أين هو

هذا المكان الآخر؟ أم هو العالم الختي؟ أم غير الموصوف؟ أم الأمومي؟ أم الفرق في قيمه؟ ان هذا الشعور بعدم الانتهاء الأساسي أو المطلق في التجربة النسائية موجود بقوة. مما يفقد المفكرين الرجال الى طرح هذا السؤال، بدءاً بفرويد: «ماذا تريد امرأة؟» ويصل الأمر ببفل إلى حد الكلام على «النساء كسخرية دائمة للرجاحة»<sup>(١٠)</sup>. فالمرأة التي تشعر بغريتها عن القيم الاجتياحية تميل بسهولة نحو الكتابة، ونحن نعرف كم من كثيرات النساء اللواتي لمحمدن أنفسهن في بعض الحالات التاريخية معزولات عن السياق المجتمعي العام، مما يفودهن الى حالة من الايباء النفسي التي نلاحظها أكثر فأكثر، والتي يمكن في أحسن الحالات أن تغلب الى نوع من الرفض ومن رد الفعل الايجابي في مواجهة الضغوط.

لنفكر مثلاً في الطالب التي ترفعها زوجات رجال الشرطة: فانطلاقاً من انتهاءهم المزدوج للنظام الاجتياحي وللأومة، أو من دورهن كزوجات تطالبن بمعاملة أكثر إنسانية وماعتراف أكبر لأزواجهن. ان المشكلة تلتخص كالتالي: هل ننظر الى هذه المطالبة على أنها اهتمام مبالغ يحقوق جماعة مهنية معينة، بل على أنها تقوقع الرجل في مهمته الأساسية كزب عائلته، أو على العكس من ذلك يمكن إدراج هذه المطالبة ضمن الاعتراف برجل الشرطة لا على أنه مرقم في الجمهورية، وإنما ككائن بشري بكل تعقيداته، بإمكانه القيام بواجباته بصورة أفضل شرط أن نعترف بحقوقه؟ مع العلم أن زوجة رجل الشرطة نفسها التي اسمها جان أو ماري، هي ربة أسرة أو زوجة، وكذلك أيضاً مدرّسة أو محبّة أو رسامة في أوقات فراغها، وأنها ترغب أن يتم الاعتراف بها من خلال نماذجها. فلنساء حين يطالبن بالاعتراف بوضعهن، إنما يفتحن الطريق لأخذ الخصوصية في الحسبان. هل يُعتبر ذلك تهديداً للرابط الاجتياحي من قبل الرابط الشمولي؟ ليس بالضرورة.

قيم نسائية بشكل مميز

سأقدم البرهان من خلال بعض المواصفات العائدة للنساء الثلاث العبقريات اللواتي ذكرتهن. مهما كانت الاختلافات بين كلاين وكوليت وأراندت، فإن لدين على الأقل ثلاث نقاط مشتركة. النقطة الأولى هي أن قيمة هؤلاء النساء -وعلى خلاف المفكرين الكبار أو أعلام الثقافة الغربية في القرن العشرين، ومهما اتسمت الانجازات التي قامت بها من خاصة-، لا تكمن في التركيز على الذات، ولا على عزلة الفرد. فالثلاثة يركزن على الصلة بالآخر. نذكرنوا نضال آنا أراندت مع هابدمر وهدسه، وهي تقول إنها وفية له ومختلفة معه كذلك. ويبدو عدم التزامها بمقولاته بصورة خاصة حين لا تعتبر الصلة الاجتماعية أمراً سخيلاً، وإنما ترى على عكس ذلك أنه يمكن بناؤها في إطار الاختلاف. يمكن أن نقيم الصلة ضمن الاختلاف، إلا إذا فهمت على أنها حكم جملي. فعل سبيل المثال نستطيع أن نشترك في شعور جملي فريد نحس به أثناء حضور حفل موسيقي.

والأمر ينطبق كذلك على ميلاني كلاين: ففي الوقت الذي يعتقد فرويد بأن الطفولة تبدأ بالترجبة، تؤكد هي بأن الطفل منذ ولادته يقيم علاقة مع الآخر، ويتعلق الأمر هنا بشدي الأم. من هنا تسعى كلاين لبناء مفهوم للشخص المتعلق إلى علاقة ترتبط بموضوع. أما كوليت، فإننا نعلم كم أنها مشدودة إلى علاقة الحب التي تعتبرها أساسية، رغم أنها عملت جهودها لضجك العلاقة القائمة بين شخصين، بغية التفتيش عن علاقات تتخطى هذا الرباط كالعلاقة مع الكينونة والكون والحيوانات والأولاد الخ.

أما الخاصية النسائية الثانية فتكمن كما أرى بالنظر إلى الفكرة على أنها حيلاً وغربة حسيّة. فقد استمعنا خلال هذا المؤتمر إلى أبحاث شتقة تقدم بها زملاء رجال، أحببت أحياناً بما تحمل من لمجرد فائق، كما أسفّت لذلك في الوقت نفسه. فلدى النساء الثلاث التي ذكرتهن نجد تعبيراً عن الفكرة على أنها اغتباط، إذ تعتبرن أن التعاطي مع الفكرة والكلمة والمعالجة النفسية أو



الكتابة هو في الوقت نفسه تضمين للمحموس وللغيري وللجنسي. لا يوجد انقسام مبنافيزيقي بين المحموس والمجرد وبين الجسدي والعقلي. انه تضمين يمكن أن نصفه بالجلدي، بالرغم من عدم تلازم هذا المصطلح.

والميزة الثالثة التي تفودني لل التفكير بوجود خاصية نسائية تكمن في فهم الزمن. كلنا يدرك أن الزمن هو زمن الموت. فأتا أراندت وميلاني كلاين وكوليت، ودون أن تنكرن تجربة الموت في واقعنا المعاش، شددن كثيراً على الولادة، دون أن يكون لهن أولاد في بعض الحالات، وقد نتبين لما سنته كوليت «التفتح» و«البده من جديد». اننا نجد لدى أراندت فكرة سبق أن قالها القديس الأسطينوس، لكنها طورتها بصورة رائعة: الأساس الأنطولوجي للحرية يوجد في الولادة. ليست الحرية تجاوزاً، وإنما إمكانية البده. كل ولد هو عابر وغريب، مرصود للموت ولعدم الفهم، ولكنه وقبل كل شيء وبالأخص «بأدي» من جديد». انه هاجس البده من جديد الذي حاولت هؤلاء النساء الثلاث تطبيقه في مجالات اختباراتهن المختلفة.

ان التجربة النسائية هي إذن تجربة خصوصية. ومع ذلك، ودون أن أسمى لضم كل النساء تحت لواء هذه الخصوصية، التي هي مع ذلك نقطة انطلاقهن، فإني أحاول أن أتبين الطريقة التي تبدو كل واحدة من خلالها فريدة، بالرغم من انتهائهن لهذا المحبط النسائي الضخم. الاهتمام بالحياة، الاهتمام بالفكرة كتجربة محسوسة، الاهتمام بزمن التفتح، كل هذه المميزات نجدها عند النساء العبقريات الثلاث، ومن دون شك عند كل واحدة منا. لكن يسم أن نعرف كيف نتجاوب بصورة فردية مع هذه التجارب الفريدة. ربما تكمن إحدى حيل تاريخ القرن العشرين المهوس بالاختلاف الجنسي، في أن هذا الاختلاف لا يجب أن يتحجر في ثنائية: الرجال من جهة، والنساء من جهة أخرى. إن هذه الحيلة، إن كنا نعتبرها كذلك، يجب أن تفودنا إلى

أبعد من الانقسام الثاني، إلى الفريدة. كل واحد منا هو من جنس مختلف، والنساء تشكلن أجناساً مختلفة بقدر ما يوجد هناك من أفراد. ما يتوجب علينا هو تشجيع الفريدة كقيمة نوعية، ولعلّ نضال النساء من أجلها كان الطريق الصحيح.

## الجزء الثاني

### **العولمة والتكنولوجيات الجديدة والثقافة**



## العولة و«الثورة الصناعية الثالثة»

هل تؤذن الثورة الصناعية الثالثة بتشكّل مجموعة متجانسة من القواعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تكون صالحة على المستوى الكوني؟ يجدر الملاحظة أن آراء الخبراء تختلف حول هذا الموضوع.

بول كيندي يشجب المفاعيل التي يعلن عنها المستفيدون من دنو العصر الرقمي، ويذكرنا بواقع الانقسامات الاجتماعية المتصاعدة التي تراكمت.

جاك دريدا، وفي مواجهة «مفاعيل العولة» الحقبية - سواء أكان الأمر يتعلق بفرصة تحقيق الشمولية الفعلية، أم بالخطر الموجود على أرض الواقع والمتمثل بانتصار الهيمنة في مختلف وجودها - يدافع هو أيضاً عن موقف الحذر النقدي إزاء المجاملات البلاغية حول «نهاية العمل» و«العولة الملائمة للفروقات». وهو من خلال تحليله لمفاعيل العولة على العمل والفقران والسلام وإلغاء عقوبة الإعدام، يسوق جملة فرضيات تُبرز أهمية القرار السياسي والقانون الدولي.

فرنيسكو سفاستي يلحظ انهيار ابيولوجية الفيلسوف باكون التي كانت تسيّر حتى الآن التقدم العلمي، ويقترح رؤية «متحرفة» عن مسار العولة، تكون غايتها تركيز الجهد اللازم لإعادة تحديد مفاهيم «التطور» و«التقدم» على قاعدة الحوار الثقافي بين الشمال والجنوب.



## قلق في العولة

بول كهندي

ان نتكلم هل قلق في العولة يعني بالطبع أننا نستذكر عنوان كتاب لرويد «قلق في الحضارة». والأمر يتعلق في كل مرة بظواهر تبدو للوهلة الأولى إيجابية وواحدة، لكنها لا تلبث أن تطرح علينا مشاكل جسيمة. من غير المقيد هنا أن نصف العولة أو أن نعود للانطلاقتها الأولى ولأل تاريخها. نحن ندرك جيداً لل أي مدى تحوّل العلوم والتكنولوجيات أنماط إنتاجنا وتبادلنا واستهلاكنا. ان ثورة المعلوماتية التي شملت البنية الثابتة hardware كما طالت البرمجيات software تتيح لنا أن نشترى بواسطة جهاز الحاسوب ثياباً أو كتباً، وهو أمر كان مستحيلاً منذ عشر سنوات فقط. ان المال يتقل إلكترونياً في الأسواق المالية بسرعة هائلة، وفي كل يوم.

ان مئات الملايين من البشر يعملون في الانتاج العالمي للسلع -صناعة النسيج والأحذية والأجهزة الالكترونية والمنزلية- في البرازيل والمكسيك واندونيسيا والصين بدل زراعة الأرز أو العمل في الغابات كما كان يفعل أهلهم. ويهجري الكلام في كل أسبوع على اندماجات جديدة أو عمليات شراء في القطاع المصرفي، أو في مجال إنتاج السيارات أو في القطاع الكيميائي. في الجامعة يرسل طلابنا حصيلة أبحاثهم انطلاقاً من كيف ويجبن ونبو

دلي أو مدريد. وبإستطاعة أولادنا أن يتصلوا بنا هاتفياً في أي وقت، سواء كانوا في كاليفورنيا أو لندن أو سبيل.

كل هذا النشاط يسمى لأن يهرعن أننا نحولنا فعلاً إلى سوق واحدة عالمية، وإلى جماعة واحدة، وإلى كل متداخل، محققين بذلك أخيراً التنبؤات التي عبر عنها في عصر التنوير مفكرون مثل آدم سميث في كتابه «ثروة الأمم».

منبوذو العولمة

في الولايات المتحدة بالتحديد لا تكف الصحف الاقتصادية، ولا المبشرون بالليبرالية وأسئلة الاقتصاد والمشارون اللذين يتقاضون مبالغ ضخمة، عن تبشيراً بتحول عالمي كبير: بتحول العمل، ثورة التكنولوجيات، انفجار المعارف. وسيصبح العالم أكثر فأكثر أشبه بمنطقة سيليكون Silicon Valley<sup>(1)</sup>. هكذا سيكون المستقبل، كما يقال لنا.

وبدل أن نصدق كل ما نطمرنا به هذه الحملة الدعائية الترويجية - أقول «الترويجية» لأن المسكين بالعولمة هم على الدوام تقريباً المشارون، والمستثرون، والمتهمدون الذين يفقدون بشكل مباشر منها - ماذا لو حاولنا أن نأخذ مسافة من هذا الاندفاع العام ونقرر أن ننظر إلى العالم بمجمعه؟ لو أردنا أن نلتخص ظروف حياة ستة مليارات من السكان على وجه المعمورة، ماذا نقول بالأحرى؟ ما هو الواقع الفعلي؟

إن الأكثر تشاؤماً بيتنا سوف يذكرون ما يحصل في كوسوفو ورواندا والشيان وكشمير، وفي كل المناطق التي تعاني من صعوبات، والتي تختلف كثيراً عما نجده في منطقة سيليكون ومناطق أخرى مزدهرة اقتصادياً. ولو وافقنا الصحافي الأميركي روبرت كابلان (Robert Kaplan) في رحلته التي يصفها في كتابه «نحو نهايات الأرض»، لشاركنا الرأي في أن يحصل البشرية نتيجة مباشرة نحو الكارثة والتدمير الذاتي. لكني، ودون أن أذهب إلى هذا الحد، أود أن أدخل بعض التعديلات على اللوحة الجميلة للعولمة

<sup>(1)</sup> Silicon Valley هي منطقة رائدة في كاليفورنيا المشهورة بشركاتها ذات الطابع العالي، وهي بدأت تعرف حالياً على اسم المنطقة الفكرية لمدينة سان جيفانينيت



التي يقدمونها لنا اليوم بدون أية نظرة نقدية.

### الإنترنت، أداة تطور

الواقع أن ثورة التكنولوجيات والاتصال لا تخص سوى قسم ضئيل من المعمورة. فهي لا تعني إلا الناس الأكثر ثراء، فتترك بذلك وراءها مليارات من البشر. ويمكن أن يكون الإنترنت بالنسبة للميونسكو الرفاعة الأكبر لتسعة التعليم والثقافة. لكن فيها يستعمل مواطن أميركي من اثنين الإنترنت، تراجع هذه النسبة لتصل الى واحد من عشرة في العالم<sup>10</sup>.

من جهتي، إلى أستعمل الإنترنت يوميا: أرسل وأتلقى ما يقارب الأربعين رسالة في اليوم. أقتش عن معطيات ومعلومات في المواقع المخصصة للبنك الدولي وللأمم المتحدة. أقرأ النيويورك تايمز على حاسوبي وأستطيع أن أطلع مباشرة على عناوين تسعة ملايين كتاب في مكتبة بال الجامعة. يتيح الإنترنت لي ولأولادي ولطلابي الوصول المثير للعلم والمعرفة. هذا التصغير للمعرفة، بالإضافة الى التكنولوجيات الجديدة، هو في أساس التحديث والعرلة لمجتمعنا.

إننا نتكلم على «التعليم للجميع» و«مجتمع المعرفة»، لكن من المحتمل أن تكون هذه الثورة التكنولوجية قد أحدثت شرخاً بين الناس بدل أن تزدحم الهوة بينهم. لقد ضاعف الإنترنت حتى يومنا هذا الفروقات بين البلدان التي تمتلك التكنولوجيا، وتلك التي لمجد نفسها محرومة منها. ففي الولايات المتحدة بالذات، زلدا الحاسوب والبريد الإلكتروني من الفروقات الاجتماعية، فتضاعفت المسافة بين الأكثر تعليماً (وهم بشكل خاص من البيض والآسيويين) ومن هم دونهم في المستوى العلمي (السود بشكل أساسي)، وهذا الفارق نلاحظه في كل مرحلة من مراحل الحياة، من التعليم الابتدائي، مروراً بالتعليم الجامعي، وصولاً الى الانخراط المهني. إن أميركا

<sup>10</sup> لقد أمد قطر في الإحصائيات الحديثة في عدد السفرة ضياء لديها قدر طباعة الجالية للنص، وقد جلا في إحصائيات بنك NUA (<http://www.asia.nua.org/surveys/>) وطالها مع مطبات مباشرة استبقها من صندوق الأمم لتسعة للسكان PNUAP (البحر)

سوف تضم قريباً طبقتين اجتماعيتين أساسيتين: واحدة تتفن استعمال الوسائل المعلوماتية، وأخرى غير قادرة على ذلك.

اتناجد هذه الظاهرة في مختلف مناطق العالم. ففي الشرق الأوسط، هناك شخص واحد من أصل أربعين يمتلك وسيلة الدخول إلى الإنترنت. وفي أفريقيا تصبح النسبة واحد من أصل مائة وثلاثين. ومن المستحيل أن نتوقع تحسناً للواقع طالما بقيت البنى التحتية على حالتها الحاضرة، وهي لن تبدل إذا بقيت هذه البلدان من دون كهرباء وكابلات سلكية وهاتف وبنى تحتية، فلا يمكنها استخدام لا الحاسوب ولا البرمجيات. وإذا كانت السلطة تستند إلى المعرفة، فإن سلطة البلدان النامية هي أضعف اليوم عما كانت عليه منذ ثلاثين سنة، قبل ظهور الإنترنت.

إذا كنا نود خلال هذا القرن أن نرى بروز مجتمعات تأسس على المعرفة، فإن ذلك يتطلب بالتأكيد أن نقوم بأكثر من جمع خطابات لتفنين أوروبيين وأميركيين. ما يجب فعله برأيي المتواضع هو بذل جهد تتداول فيه جميعاً لكي نتيح للبلدان الأكثر فقراً الوصول إلى المعارف التي ينقلها نظام الاتصالات الالكترونية الواسع الذي تطور في العشرين سنة الأخيرة. ذاك أن عالمنا يفيد من أقل من 10% للدخول إلى هذا النمط من المعرفة، فيما أكثر من 90% محرومون منه، هو عالم غير سليم بنوياً. ولكي يكون لنا بعض الأمل في النجاح، لا بد لهذا الجهد من أن يستكمل خلال عشر سنوات بمساعدة البنك الدولي وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية PNUD واليونسكو والمنظمات غير الحكومية وعالم الشركات.

بالطبع يوجد هناك احتياك آخر: عدم القيام بأي شيء وترك هذا الضجر للمعارف يتزايد في المجتمعات الغنية بالتكنولوجيات، والاكتفاء بالنظر إلى هذه المهوة تسع أكثر فأكثر مع البلدان المفيونة. لو قبلنا بهذه الفرضية يمكننا أن نتخيل بصعوبة كيف أن المهوة ستزداد دون إحداث استياء عام يهدد الأمل في قيام عالم منجائس وتفاقم دولي. إنه التحدي الأكبر في العصر الحالي، وليس لدينا وقت نصيحه.

## العولة والسلام والمواطنة العالمية

جاءك دنيا

سوف أبدأ وبصراحة مطلقة بمجموعة من الاقتراحات، وسأخضعها للنقاش برصفاها بمجاهرات بايـان أكثر مما هي أطروحات وفرضيات. هذه الأفكار التي هي أشبه بمجاهرات بايـان تتخذ شكل معضلات أو مُلزمات متناقضة لا يمكن الملاءمة بينها في الظاهر؛ ويتطرى، ينطبق هنا فقط على المواقف التي أرى نفسي فيها مُلزما بالخضوع لأمرين متعارضين، فلا أعرف ما يجب عمله، ولا ماذا علي أن أختار، وما هي الأفضليات بالنسبة لي. في هذه الحال يتوجب علي أن أتخذ ما يستى قرارا وأتحمّل مسؤولية، أي قرارا مسؤولاً. لا بد لي من أن أجد لنفسي أو أخترع سبيلا للمصالحة والتسوية والمفاوضة، وهو أمر لا توجد له قاعلة في أي معرفة أو علم أو وعي. وحتى لو توفرت لي كل المعرفة وكل العلم وكل الوعي في هذا الموضوع -وهذا ما يجب أن يتوفر فعلاً- يبقى علي أن أقوم بقفزة هائلة، لأن القرار المسؤول، إن كان يشكل الحدّ بين مُلزمين متناقضين، لا يكمنه أن يكون خالصاً وجاهزاً ومحددًا من خلال المعرفة المتداولة. لهذا البب أنا أميل إلى الكلام على «مجاهرة بايـان».

### التفكر في العولمة

انطلاقاً من هذه الملمّة، دعونا نأخذ المصطلح الفرنسي «mondialisation» الذي يجب أن يستعصى بنظري على الترجمة وعلى مرادفاته في اللغتين الانكليزية والألمانية «globalization» و«Globalisierung». لقد تعرض هذا المصطلح، كما تبين ذلك الاحصائيات، لاستعمالات ولتجاوزات تنم عن الظاهرة المرصية الأكثر تفشياً في عصرنا، خاصة في العقد الأخير. إن المبالغة، بل الاطناب البلاغي الذي يحيط به، ليس في الخطاب السياسي فحسب، وإنما في وسائل الاعلام أيضاً، غالباً ما يخفي أحد التناقضات التي أود أن أبدأ بها والتي يجب أن تكون موضوع نقد ودافعاً لتعلم جديد بل لإعادة التعلم. هذا التناقض يكمن في الإشادة المطلقة التي يقابلها التنديد الكامل بهذه الظاهرة التي تسمى العولمة. فالإشادة والتنديد يخفيان غالباً مصالح واستراتيجيات علينا أن نتعلم كيف نكشف النقاب عنها.

من ناحية أخرى، هناك عدد من الظواهر غير المعلنة والتي لا يمكن دحضها بنبر هذا المفهوم. إن نتائج العولمة والتي تتحكم بها بشكل أساسي التقنيات العلمية (وهي بكل حال موزعة بصورة غير عادلة في العالم، إن لجهة انتاجها أم لجهة الإفادة منها)، لها أثرها على سرعة وعلى مجال انتشار وسائل النقل والاتصالات في العصر الالكتروني (المعلوماتية، البريد الالكتروني، الإنترنت)، وعلى انتقال الأفراد والبضائع وسبل الانتاج والناذج الاجتماعية السياسية في سوق ينحو باتجاه الانفتاح بصورة لا تخلو من الانقسام. أما في ما يخص الانفتاح (النسي لل حد ما) للحدود (التي ندر أن اقضت في الوقت ذاته لل هذا القدر من العنف الرافض للآخر، وهذا القدر من المنوعات والعزل)، وما يخص التطور التشريعي والاحتكام الى القانون الدولي، وما يخص المحاصرة وتدابيراتها في انتقال السيادة، كل ذلك مرتبط أكثر من أي وقت مضى بما تشهده ظاهرة المعرفة-المقدرة التقنية والعلمية بهذا ذاتها. هذا

الأمر يستدعي قرارات أخلاقية-سياسية واستراتيجيات سياسية واقتصادية وعسكرية. من هذا المنطلق فإن الصورة المثالية أو المبالغة في الإيجابية التي نرسمها عن العملة علي أنها انفتاح بالمجاهة تعميم نموذج، هذه الصورة يجب أن يُعاد النظر فيها جدياً وبكل تبصر. ولا يعود السبب في ذلك إلى أن تعميم النموذج الواحد في حال حصوله يحصل في طياته فرصة طيبة وخطراً داهماً في آن، وإنما أيضاً لأن إلغاء القروقات في الظاهر غالباً ما يخفي عدم المساواة والمهينة، وهو ما أسّته «لجانس المهينات» القديمة والحديثة، والتي علينا أن ننتهزها ونحاربها في ملاحمتها الجديدة.

إن المنظمات الدولية، سواء أكانت حكومية أم غير حكومية، هي في هذا الخصوص المكان المناسب إن لجهة كشف وتحليل واختيار هذه الظواهر، أو لمحاربتها ومواجهتها بشكل ملموس. إنها كذلك المكان المناسب لتنظيم أنواع من المقاومة للعديد من الاختلالات التي تظهر بشكل واضح وكتيف في الميدان اللغوي حيث المواجهة هي الأصعب. والمفارقة هي أن هذه السيطرة اللغوية ضرورية للاتصال العالمي، أي أنها ملتبسة في مفاعيلها، وأن المهينة اللغوية والثقافية-أشهر هنا بالطبع إلى المنحى الأنغلو أميريكي- تفرض نفسها بشكل مطرد من خلال أنماط التبادلات التقنية والعلمية (المواقع الإلكترونية، الإنترنت، البحث الأكاديمي الخ). ممهدة بذلك الطريق لسلطات هي، إما دول وطنية وذات سيادة، وإما مؤسسات تخطى الدول، وهنا أقصد التجمعات المهنية والأشكال الجديدة لاجتذاب رؤوس الأموال.

ولكون هذا الأمر أصبح معلوماً، فإني لن أشدد هنا إلا على التناقض الجني على الشك الذي يوجب اتخاذ قرارات مسؤولة والقيام بمقود مدروسة. فإذا كانت المهينة اللغوية والثقافية بما تحمل من نماذج أخلاقية ودينية وقانونية هي بنسبتها الاستيعابي الشرط الإيجابي ومركز الاستقطاب الديمقراطي للعملة المرجوة- لأنها تبسج التوصل إلى لغة مشتركة، وإلى التبادل، وإلى التفتيات والعلوم، وإلى التقدم الاقتصادي والاجتماعي للجماعات الوطنية وغيرها التي

ليس لها وسيلة سوى ذلك، والتي لمجد نفسها بدون الانكليزية (الأمريكية) محرومة من المشاركة في هذا المتدى العالمي - فما السبيل إذن لمحاربة هذه الهيمنة دون السّ باتشار بالتبادلات وتنمية المشاركة؟ هنا علينا أن نفقش عن تسوية في كل لحظة، وفي كل ظرف مؤات. علينا أن نخترع ونبتدع هذه التسوية دون اعتناء بمقاييس جاهزة ودون قواعد قاطمة. يجب علينا - وهنا تكمن المسؤولية الخطيرة للمعيار، إن كان هناك من معيار - اختراع المعيار بحسب ذاته، ولغة هذا المعيار بالذات، لكي تتم هذه التسوية. هذا التصور الجديد للمعيار - حتى لو كان علينا في كل مرة أن نعيد النظر فيه، وأن نجد شيئاً مغايراً، لا سابق له ولا نهائية مسبقة، ولا مقياس يوضع تحت تصرفنا - لا يجب أن يكون بأي حال رابدة النبية والتجريبية والبرهانية والضعفة، بل عليه أن يجد مبرره بمقدرته على الاقتناع الشاملة، ومن خلال إثبات صدقية مبدئه الشم بالشمولية.

من هنا في كل اقتناع بأنّي أقترح مهمة متناقضة ومستحيلة - وهي مستحيلة على الأقل لو كان القصد جواباً سريعاً ومتناسكاً بصيغته الآنية. لكنني اعتقد أن من «غير الممكن» وحده هو الذي يصبر ممكناً وأنه ليس هناك من حدث، وبالتالي من قرار متميز، إلا حيث لا نكتفي باستثمار الممكن، حيث لا نكتفي المعرفة الممكنة، وحيث ندع كل ما هو ممكن جانباً.

### نسب الابراهيمي لفهوم العالم

بسبب الوقت المضغوط، وبدل أن أتابع التحليل المباشر، سأحاول أن أبين لك بالاجزاء الى المقارنة بين مفهوم «العالم» و«العولمة». وإذا كنت أصرّ على تباين مفهوم العولمة mondialisation من مصطلحات globalization وGlobalisierung (والأفّ الى أن كلمة «globalisation» بدأت بالانتشار لدرجة أنها تفرض نفسها تدريجياً حتى في فرنسا في عالم السياسة والاعلام)، أنك أن مفهوم monde (العالم) يشد أنظارنا نحو التاريخ، وله بعد يميزه عن لميات مثل globe (الكرة الأرضية) وunivers (الكون) وterre (الأرض).

و cosmos (الكون - بوصفه نظاماً متناهماً) - حل الأقل بالمعنى المتداول قبل المسيحية، والذي أضفى عليه القديس بولس هذه الصبغة المسيحية حين تكلم على العالم كشراكة أخوة بين البشر، وبين الناس المتساوين والأخوة أبناء الله الذين لمجدهم الفرابية. فالعالم monde يعني أولاً في التراث الابراهيمي - أي في اليهودية والمسيحية والإسلام، مع التركيز على المسيحية - نوعاً من الزمكانية، شكلاً من التاريخ الموسوم بالأخوة الإنسانية وهو يستمر وفق لغة بولس في التأثير على المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان أو على الجريمة بحق الإنسانية - وهي أفاق يتغذى منها القانون الدولي في صورته الحالية، وسأعود للكلام عليها، والتي تحدث من حيث المبدأ أو من حيث القانون مستقبل العولمة. من هنا يقال عن «مواطني العالم» - كما يقال عن شركاء القديسين في بيت الله - إنهم أخوة ومتساوون وأقرباء بما أنهم مخلوقات وأبناء الله.

إذا وافقتم على أنه من الممكن إعطاء البرهان على النسب الابراهيمي والمسيحي لفهم «العالم» ولكل المفاهيم الأخلاقية والسياسية والقانونية التي تنحو لتنظيم عملية العولمة ومستقبل العالم النبوي من خلال القانون الدولي وحتى من خلال القانون الجزائي الدولي ومن خلال تخطي مصاعب المؤسسات الدولية وأزمات السيادة التي تواجهها الدول الوطنية، فإن المسؤولية والمهمة العاجلة والرهان الأكثر خطورة يكمن في القيام بأمرين في الوقت ذاته، دون التخلي عن أي منهما: من جهة، العمل بكل صرامة ودون أية مجاملة على تحليل كل العوامل والمظاهر التي تقودنا إلى ربط مفهوم «العالم» والسلطات الجيوسياسية وفرضيات القانون الدولي وكل ما يحكم تفسيرها مثل عملية العولمة، بنسب أوروبي وإبراهيمي ومسيحي، بل روماني (مع كل ما يتضمنه ذلك جرماً من مفاعيل الميمنة)؛ ومن جهة أخرى، عدم التخلي وبأي شكل، ونحت تأثير النسيب الثقافية أو التقدير السهل للتمحور الأوروبي حول اللغات، عن الموجب العالمي والشعولي، ذي الطابع

الثوري الذي يعمل بفرقة على تفكيك هذا النسب واقتلاعه والمغائه، وعلى رفض حدود ومفاعيل هيئته. لا بد من الوصول إلى هذا المفهوم اللاهوتي والسياسي لـ «السيادة» الذي يخضع في يومنا هذا للاهتزاز الذي تعرفونه على حدود الحرب والسلام، وحتى على الحدود بين المواطنة العالمية وسيادة الدول من ناحية، وديمقراطية عالمية تتخطى الدولة الوطنية والمواطنة من ناحية أخرى. المطلوب إذن عدم التخلي عن أن نستعيد وأن نستيط - أي أن نكتشف ما هو كامن في هذا النسب - وما يشكل فيه مبدأ تطرف. ومن غير أن نستسلم للنسبة التجريبية، المطلوب أن نحلل كل ما يتخطى الحد في هذا النسب الأوروبي حين يُصدّر للخارج، حتى لو حل هذا التصدير أو يمكن أن يحمل أيضاً عنقاً لا متناهياً، سواء أطلقت عليه تسميات معروفة مثل الامبريالية والاستعمار أو الاستعمار الجديد والامبريالية الجديدة، أو تظهر من خلال أنماط من السيطرة أقل فظاظة وأكثر دهاء، بأشكال احتمالية لا نكتشفها بسهولة تخفى وراء مستببات مثل الدولة الوطنية أو تمسح الدول الوطنية.

إن مهمة الفيلسوف هنا، كما أرلها، والتي يوكلها إليه ويفرضها عليه العقد العالمي الجديد الذي نفكر فيه، وهي المهمة التي تقع أيضاً على عاتق كل من ينبغي لحمل مسؤوليات سياسية أو قانونية في هذا المجال، تلخص بما يلي: من خلال مجاهرة بايان، إبراز وتبني الجوانب في هذا المفهوم الموروث للعالم وفي عملية الدولة، التي لحمل الكونية الفعلية ممكنة وضرورية، وتحملها تتخطى جغورها ومحدداتها التاريخية والجغرافية والوطنية الضيقة، في الوقت الذي تؤكد فيه ويكمل أمانة - والأمانة هي إثبات ايمان - على الارتباط الوثيق بهذا الموروث، مع مقاومة مفاعيله في عدم المساواة والهيمنة التي يكون قد أنتجها أو يمكن أن ينتجها هذا الموروث. لأنه أيضاً، من عنق هذا الموروث، ومن خلال محوّل القانون الدولي بالذات في يومنا الحاضر، ومن خلال مفاهيمه الجديدة، نشأ المحارز التي لها القدرة على الشمولية الكلية، وبالتالي على



المشاركة أو إذا شئنا على انتزاع ملكية الموروث الأوروبي-المسيحي. وبدل أن أبقي على هذا المستوى من التجريد، أود أن أذكر أربعة أمثلة متعلقة بالموضوع تساعدني في توجيه النقاش، واستند إليها في مقترحاتي. وعناوين هذه الأمثلة الأربعة المرتبطة فيما بينها هي على التوالي: العمل، الغفران، السلام وحقوقية الاعلام.

### نهاية العمل، للظهور الأخير للعولة؟

ان المقدمات التمهيدية المشتركة التي سأختارها لأجمع هذه المواضيع الأربعة في إشكالية واحدة سأسضيها من عملية العولة ذات الإيقاع المتسارع، والمنفصلة الى درجة التحول الجفري، والقطعية، والتي تبرز أشكالها القانونية: أولاً، بالتأكيد المستمر والمتجدد على «حقوق الإنسان»؛ ثانياً، بالإقرار في العام 1945 بمفهوم الجريمة بحق الانسانية الذي أحدث تمحوراً - الى جانب جريمة الحرب وجريمة الإبادة الجماعية وجريمة العدوان - في الساحة الدولية، وفتح الباب أمام المحاكم الجزائية الدولية التي نأمل أن تطور دون العودة الى الوراء، وأن تحد من سيادة الدول الوطنية (ان الجرائم الأربع التي ذكرتها لتحدد صلاحية المحكمة الجزائية الدولية)؛ ثالثاً، وكتيجة لما سبق، بإعادة النظر - وهو أمر لا يتم في الحقيقة بنفس المستوى، وي طرح إشكالية كبرى، ولكنه مهاتي ولا عودة عنه - بالمبدأ الفقهي الذي ما كاد يتخذ صفته الدنيوية لسيادة الدولة - الأمة.

لنصّرف وكان العالم يبدأ حيث ينتهي العمل، أو كما لو أن لعولة العالم أفقاً ومنطلقاً يتشّكلان باختفاء ما نسبته العمل، هذه الكلمة القديمة التي تحملت تاريخياً الكثير من المعاني، والتي ارتبطت في مختلف اللغات بمعنى العمل الآن والفعل وليس بالمعنى الاحتمالي. وحين نقول «كما لو أن» فإننا لا نعبري وهم مستقبل ممكن، ولا انبعاث ماضٍ تاريخي أو أسطوري، ولا اكتشافاً لأصل. ان صيغة «كما لو أن» لا ترتبط بالخيال العلمي الذي يشر بأوهام

تتحقق في المستقبل (عالم بدون عمل، «نهاية دون نهاية» لراحة أبدية، تقودنا إلى «سبت» لا أقول له، كما في كتاب «مدينة الله» للفديس أغوستينوس)، ولا بإحياء حنين لعهد ذهبي أو توفيق إلى جنة أرضية تعود بنا إلى سفر التكوين حيث لم يكن الإنسان قبل الخطيئة يعمل ويجهد لكسب حياته بعرق جبينه، ولم تكن المرأة تعرف الجهد والألم في الولادة.

وفي هذين التفسيرين لعبارة «كما لو أن»، سواء كان في الخيال العلمي أو في تذكّر زمن سحيق لا نفيه الذاكرة، فإن بدايات العالم تبدو كأنها تضع العمل جانباً: لم يكن هناك عمل. والخطيئة الأصلية هي التي تكون قد أدخلت العمل إلى العالم، وإن نهاية العمل قد تؤذن بنهاية مرحلة التكفير عن الذنب. لا بد لنا إذن من الاختيار بين العالم والعمل، في الوقت الذي نجد فيه صعوبة في المفهوم العام أن نتخيل عالماً من دون عمل أو عملاً لا يكون مرتبطاً بالعالم. في العالم المسيحي نلاحظ أن تفسير بولس لفهم «العالم» cosmos الوافد من الفلسفة اليونانية يُدخل إلى التفسيرات الكثيرة المترابطة فكرة العمل التكفيري. إن مفهوم العمل يحمل في طياته الكثير من المعاني والكثير من التاريخ والتكبر من سوء الفهم ومن الصعب أن نستوعبه خارج مقولة الخير والشر. ذلك أنه مرتبط دائماً بالكرامة والحياة والانتاج والتاريخ والخير والحرية، كما يذكر بنفس القدر بالشر والعذاب والشقاء والخطيئة والقصاص والاذلال.

كلا. إن عبارة «كما لو أن» تأخذ بعين الاعتبار في الوقت الراهن محطتين أساسيتين لكي تثبت صحتها: من جهة، يحوي الكلام غالباً على نهاية العمل، ومن جهة أخرى تتكلم أيضاً على عولة العالم، وعن مستقبل عالمي للعالم. ويميزي الخلط بين الاثنين. أستمر عبارة «نهاية العمل» من عنوان كتاب معروف لجيريمي ريفكين<sup>(1)</sup>. هذا الكتاب يضم مجموعة الآراء المتداولة حول

Jeremy RIFKIN, *The End of Work, the Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Industrial Era*. | La Fin du travail, trad. De l'américain par P. Rieuve, Paris, Le Monde, 1996, 1997.

ما يستتبه ويفكّين «ثورة صناعية ثالثة» بإمكانها كما يقول أن «تجلب الخير مثل الشر»، «حين يكون بوسع التكنولوجيات الحديثة للإعلام والتواصل، ونفس المقدار، أن تمزق الحضارة أو تفودعها إلى عدم الاستقرار». لا أدري إن كان صحيحاً ما يقوله ويفكّين بأننا ندخل في «مرحلة جديدة من تاريخ العالم»: «أنا نحتاج يوماً بعد يوم إلى عدد أقل من العمال لإنتاج الحاجيات وتقديم الخدمات اللازمة لسكان كوكبنا». ثم يضيف: «هذا الكتاب يتم بالاختراعات التكنولوجية وبالتوجه الاقتصادي الذي يدفعنا إلى حافة عالم يكون دون عمال أو يكاد».

لنعرف إذا كانت هذه المقترحات صحيحة، لا بد لنا من أن نتقّى على معنى كل كلمة: نهاية، تاريخ، عالم، عمل، إنتاج، حاجيات. ليس لديّ الآن الوقت ولا النية في أن أناقش هذه الاشكالية الكبرى والمخيرة، وخاصة ما يتعلق بمفاهيم العالم والعمل. بالفعل هناك شيء خطير يحدث أو هو على وشك الحدوث لما نستتبه «العمل» و«العمل الموجه» و«العمل الافتراضي»، وما نستتبه «العالم»، وبالتالي «الإنسان في العالم». والأمر يتعلق بمقدار كبير بالتحول التقني والعلمي الذي يؤثر في العمل الموجه من خلال التحكم الآلي والإنترنت والبريد الإلكتروني والهاتف المحمول، ويؤثر في الوقت وفي المنحى الافتراضي للعمل، كما يتعلق في الوقت ذاته بإيصال المعارف وانتقالها، وبالجهد المشترك، وبخبرة كل جماعة في ما هو قائم وفي تطوره، أي في كل ما سيأتي. هذه الاشكالية المتعلقة بنهاية العمل لم تكن غائبة عن بعض نصوص ماركس أو لينين (Lénine)، حيث كان هذا الأخير يربط بين التناقص التدريجي لساعات العمل اليومية وبين العملية التي توصل في النهاية إلى الغياب الكامل للدولة. بالنسبة لريفكين، إن الثورة التكنولوجية الثالثة تدفع باتجاه تحول مطلق. فالثورتان الأولى والثانية، أي ثورة البخار والفحم، والصلب والنسيج في القرن التاسع عشر، وثورة الكهرباء والنفط والسيارة في القرن العشرين، لم تؤثرا جديراً بمسار العمل التاريخي، لأنها أبقيت على

قطاع لم يهيمن عليه الآلة، وبقيت هناك إمكانية لعمل الإنسان الذي لا يمكن استبداله بالآلة. لكن بعد هاتين الثورتين التقنيتين، أتت ثورتنا الثالثة، ثورة التحكم الآلي بالكون، والمعلوماتية الدقيقة والإنسان الآلي. وهنا يبدو أنه لا يوجد قطاع يتيح لنا تشغيل العاطلين عن العمل. فالآلات التي سدت كل الفراغات تعلمن إذن القضاء على العامل، مما يعني بشكل ما نهاية العمل. بكل حال يُفرد كتاب ريفكين مكاناً لما يسمّيه «قطاع المعرفة» ضمن إطار هذا التحول الحاصل. في الماضي، حين كانت التكنولوجيات الحديثة محل عمل العمال في هذا القطاع أو ذاك، كانت مجالات جديدة تظهر لاستيعاب العمال الذين فقدوا عملهم. أما اليوم، وفيها قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات تصرف الملايين من الأشخاص بحجة التقدم التكنولوجي، فإن شريحة العاملين الوحيدة التي لا تزال في مأمن هي شريحة أصحاب «المعرفة»، المكوّنة من مبتكرين متميزين في عالم الصناعة، ومن باحثين علميين وتقنيين وخبراء معلوماتية ومدربين الخ. إلا أن هذه المجالات تبقى ضيقة ولا تستطيع استيعاب الكمّ الهائل للعاطلين عن العمل. وفي رأي ريفكين تلك هي الظاهرة التي تمثل الخطورة الأبرز في عصرنا.

لن انطرق إلى الاعتراضات التي يمكن أن تنشأ في مواجهة هذا الكلام، لا حول موضوع ما سُمّي «نهاية العمل»، ولا حول ما ذكر عن «العولة». فلز كان لي أن أعالج بشكل مباشر هاتين الحالتين المترابطتين بشكل وثيق في أي حال، لكنني حاولت أولاً أن أميّز بين الظواهر التي نلاحظها بكثافة وراء هذين المصطلحين واللذين يمكن الاعتراض عليهما، وبين استعمالاتهما خارج إطار المفاهيم النظرية. وبالفعل، لا يمكن لأحد أن يُنكر بأنه سوف يحصل شيء ما للعمل في عصرنا، كما لواقعه ومفهومه. ما يحصل للعمل هو نتيجة لتطور التقنية والعلم، يُضاف إليه المنحى الافتراضي وعدم ارتباط العمل لمكان محدد بفعل التحكم الآلي الذي تأتي به العولة، هذا مع العلم أن التناقضات فيها ينحصر مدة العمل تعود إلى وقت بعيد، زمن القرون الوسطى

المسحية، كما يبين ذلك لوغروف (Le Goff). ما يحصل بضاعف الميل الى تقليص زمن العمل، نعني العمل في وقت حقيقي وفي المكان الذي يتواجد فيه العامل جسدياً. كل ذلك يؤثر في العمل وفق الأشكال التقليدية التي نعرفها، إذا ما تم التعامل معه من خلال النظرة الجديدة الى الحدود، وإلى الاتصال الافتراضي والسرعة وانتشار الاعلام. هذا التطور يذهب بالمجاه شكل من اشكال العولة المعروفة والتي يصعب رفضها.

لكن هذه المؤشرات الظاهرية تبلى جزئية ومتناثرة وغير متعادلة في تطورها، وهي تستدعي تحليلاً ثاقياً ومفاهيم جديدة من دون شك. هذا بالإضافة الى أنه يوجد فارق بين هذه المؤشرات الواضحة وبين طريقة التعبير عنها، والبعض قد يتكلم هل مبالغة ابيديولوجية أو بجمالة بلاغية غالباً ما تكون غشائية حين نستعمل عبارات ومصطلحات «نهاية العمل» و«العولة». وأعتقد أنه ينبغي علينا ان نتخذ بشدة أولئك الذين يتجاهلون هذا الفارق، لأنهم يحاولون حينها طمس (أو تجاهل) المناطق من العالم والسكان والأمم والمجموعات والطبقات والأفراد الذين هم بشكل كثيف الضحايا المنبوذون لهذه الحركة التي يُطلق عليها تسمية «نهاية العمل» و«العولة». هذه الضحايا تشكو إما لكونها بدون عمل وهي قد تكون بحاجة اليه، أو لأنها تقدم جهداً في العمل يفوق الراتب الذي تحصل عليه مقابل ذلك، في سوق عالمية لم تعد تقيم وزناً للمساواة بشكل نافر. هذه الحالة «الراسبالية» (حيث يلعب رأس المال دوراً أساسياً بين الواقع الحالي والوضع الافتراضي) تبدو مأساوية أكثر من أي وقت مضى في تاريخ الانسانية، إذا ما نظرنا الى الأرقام بشكل مطلق. فالانسانية لم تكن في أي زمن رياء أكثر ابتعاداً عن التجانس «المعولم» للعمل أو لاتعمد العمل. هناك قسم كبير من الانسانية بدون عمل، لكنه يريد العمل، ويريد عملاً أكثر. وهناك قسم آخر يعمل كثيراً ويريد أن يعمل أقل، بل يود لو يتهى من هذا العمل الذي لا يكافأ بالأجر الموازي لجهده في هذه السوق.

كل كلام فصيح يدور حول حقوق الإنسان ولا يأخذ بعين الاعتبار اللامساواة الاقتصادية هو أشبه بكلام فارغ، شكلي أو مسفٍ - ولا بد هنا من الكلام على منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي واليمين الحارجي الخ. هذه الحكاية بدأت منذ زمن بعيد، وقد تداخلت مع المسار الواقعي والدلالي لكلمات «المهنة» و«الوظيفة». وبمعي ريفكين المأساة التي يمكن أن تسبب بها «نهاية العمل» التي لا يكون لها معنى الراحة الربانية التي يُشار إليها في كتاب «مدينة الله» للقديس أغوستينوس. لكنه في خلاصاته الأخلاقية والسياسية، وحين يكون عليه أن يحدد المسؤوليات الواجب اتخاذها أمام «العواصف التكنولوجية التي تتجمع في الأفق»، وأمام «العصر الجديد للقوة والاشتغال الآلي»، نراه يترجع العبارات المسيحية حول «الأخوة» والفضائل «التي يصعب تحويلها بشكل آلي» والمعنى الجديد للحياة و«القيامة» للقطاعات المهتمة، و«نبضة الفكر الإنساني»، وأظن أنه لا يلجأ إلى هذه اللغة بالمصادفة، ولا من غير تمحيص. إن ريفكين يفكر حتى بأشكال جديدة من المحبة، مثل «دفع راتب افتراضي للمتطوعين، ضرورة القيمة المضافة على منتجات وخدمات التقنية المتطورة (تذهب حصراً لتغذية رواتب الفقراء العاملين في القطاعات المهتمة)»، الخ. وهو في ذلك يستعيد بشكله سحري نبرات خطاب قلْتُ عنه منذ لحظات أنه يستدعي تحليلاً نسبياً معقداً ولكن من دون مجاملة.

كنتُ أود هنا أن أشدد على وقت العمل، بالاستناد إلى أعمال جاك لو غوف في أغلب الأحيان. ففي الفصل الذي يحمل عنوان «وقت وعمل» في كتابه «قرون وسطى مغايرة»<sup>(1)</sup> يبين كيف تزامنت في القرن الرابع عشر المطالبات من أجل تمديد وقت العمل، مع المطالبات من أجل تقصيره. نجد هنا المؤشرات الأولى لقانون العمل وللحق في العمل، كما سيتم اعتمادهما لاحقاً في شرعة حقوق الإنسان. إن نموذج الشخص ذي النزعة الإنسانية هو

Jacques LE GOFF, *Les temps du Moyen-Âge*, Gallimard, coll. «Quarante», 1990.

الرد على مسألة العمل، ذلك أنه الشخص الذي بدأ به علمته وقت العمل واستخدام الوقت الرياني في النظرية اللاهوتية للعمل التي كانت سائلة آنذاك، والتي لم تندثر كلياً دون شك في يومنا. إن الوقت الذي لا يُنظر إليه فقط على أنه نعمة من الله، يمكن أن يُفلس ويُباع. في الفن الديني للقرن الرابع عشر، ترمز ساعة الحائط أحياناً إلى صفات الشخص الإنسي - هذه الساعة التي علي أن استمر في النظر إليها، والتي تراقبني بدورها بوصفي عاملاً علمانياً. ويبين لو خوف كيف أن وحدة عالم العمل، بالقياس إلى عالم الصلاة أو عالم الحرب، لم تدم طويلاً، هذا في حال وُجدت في يوم من الأيام. فبعد «احترار المهنة»، «برز حد جديد للاحتظار يخترق الطبقات الجديدة وحتى المهنة». وبالرغم من أن لوطوف لا يميز كثيراً، كما يبدو لي، بين «المهنة» و«الحرفة» (كما أظن أنه يجب أن يفعل)، فإنه يصف أيضاً العملة التي أفضت في القرن الثاني عشر إلى نشوء «لاهوت العمل» وللا تبدال الترسمة الثلاثية (المصلون، المحاربون، العاملون)<sup>(7)</sup> إلى ترسيبات أكثر تعقيداً، تبدو معالها في تنوع البنى الاقتصادية والاجتماعية وفي توزع العمل بشكل أوسع.

### الغفران

هناك اليوم عولة، ومسرحة عالمية لمشهد التوبة والغفران المطلوبين. وما يحكم هذه المسرحة في أن هو ترسبات الموروث الابراهيمي والواقع الجديد للقانون الدولي، وبالتالي المنحى الجديد للعولة الذي انتجت منذ الحرب الأخيرة المفاهيم المتحولة لحقوق الإنسان والمفاهيم الجديدة للجريمة ضد الإنسانية وللإبادة الجاهية وللحرب والعدوان، وهي العناصر الأساسية في إتهام الذات. أننا نجد صعوبة في رصد أبعاد هذه المسألة، ذلك أننا غالباً ما نقضي الالتباس، خاصة في النقاشات السياسية التي تدور في العالم فتعطي

<sup>(7)</sup> «كل من يخلص يخلصه ليس يخلصه الذي يخلصه تلك هي الترسمة الثلاثية التي ميزت المجتمعات المسيحية، كما درسها جورج دودجسون»

زحماً إلى مفهوم الغفران وتحمله معاني جديدة. اتنا نخلط في أغلب الأحيان، وبشكل مقصود في بعض المرات، بين الغفران وعدد كبير من الموضوعات القرية: المعلرة، الأسف، العفو، مرور الزمن الخ. وهي معالي يرتبط بعضها بالقانون، وبالقانون الجزائي الذي لا يتلاءم من حيث المبدأ ولا يلتقي مع الغفران. فمفهوم الغفران، مهما بقي لغزاً في معناه الحصري، فإننا نلاحظ أن مواصفات الشكل والصورة واللغة التي نلصقها به تعود إلى الموروث الديني (لنقل الإبراهيمي الذي يشتمل على اليهودية، كما على المسيحية والإسلام بكامل تجلياتها). فهذا التراث إذن، مهما كان معقدا ومتوفاً، بل تاحريفاً، فإنه في الوقت ذاته فريد، وينجعه نحو الشمولية، من خلال اتناجه أو إبرازه لشكل من أشكال مسرح الغفران. إذ ذلك ينحو هذا البعد بالذات الذي يشكله الغفران إلى الاختفاء أثناء تلك المعولة، كما يزول معها أي مقياس أو حد مفهومي.

في كل مشاهد التوبة والاعتراف والغفران أو الاعتذار التي نكثر على الساحة الجيوسياسية منذ الحرب الأخيرة، وبشكل مسرع منذ بضعة سنوات، لا نرى أفراداً فحسب، وإنما جماعات بأكملها، ولجومات مهينة، ويمثلي أعلى الرتب الكنسية، وملوك وروساء دول يطلبون «الغفران». انهم يعتبرون عن ذلك بلغة إبراهيمية لا تذكر بلغة الدين المسيطر في مجتمعاتهم (كما هي الحال مثلاً مع الياباني أو كوري)، ولكنها اللغة التي تحولت إلى نوع من المصطلح الشامل في القانون والسياسة والاقتصاد أو الدبلوماسية: إنها الوسيط، كما هي المؤشر على هذه الشمولية العالمية. ان نكاثر مشاهد التوبة وطلب «الغفران» يعني فيها يعني من دون شك «حاجة ضرورية طارئة وشمولية» للذاكرة: يجب أن نلتفت إلى الماضي، إن فعل التذكر، واتهام الذات، والندم والنزل أمام القضاء، يجب أن يحصل خارج إطار المحكمة القانونية وخارج محكمة الدولة الوطنية. تسامح في هذه الحال، ما الذي يحصل على هذا المستوى. الاحتمالات كثيرة، وواحدة منها تقودنا تلقائياً إلى مجموعة من الأحداث الفظيعة، تلك التي -



قبل وخلال الحرب العالمية الثانية - جعلت ممكناً و«سمحت» بكل حال مع محكمة نورنبيرغ بإقرار دولي لمفهوم قانوني مثل «جرائم ضد الإنسانية». شكل هذا الأمر حدثاً «أداتياً» يصعب نيلان مدى اتساعه، حتى لو كانت كلمات مثل «جريمة ضد الإنسانية» قد أصبحت الآن متداولة. لقد «أنتج» المجتمع الدولي هذا الحدث بالذات وسمح به في زمن محدد وفي مفترق معين من تاريخه يتقاطع - ولكن دون أن يمتزج - مع حقبة إعادة التأكيد على حقوق الإنسان، ومع إعلان جديد لحقوق الإنسان. إن هذا التحول أعاد صياغة المدى المسرحي الذي يتم فيه - يصدق أو لا - الغفران الكبير والمشهد الكبير للمغفرة التي تشغلنا. وهو غالباً ما يتخذ في مسرحته ذاتها ملامح اختلاجات كبيرة. هل نجرؤ على القول إن هذا الاختلاجات يشبه أيضاً اعترافاً قسرياً في بعض الأحيان؟ كلا، فهو يستجيب كذلك لحسن الحظ لمبادرة طيبة. لكن إذا كنا أحياناً نميل إلى اعتبار ذلك كنوع من الميكان الجهازي، فالأمر يعود إلى كون المشهد يترافق مع مظاهر وطقوس آلية وغيب وحسابات مضرة أو حركات خرقاء، تأتي لتشوش على حفل الاقرار بالذنب. ها نحن أمام مشهد للإنسانية بأسرها تميزها بعض حركة تسعى لأن يتشكل إجماع حولها، ها هو الجنس البشري، ويشكل علني واستعراضي، يدعي بأنه يتهم نفسه فجأة بارتكاب كل الجرائم ضد نفسه، ضد الإنسانية. لأنه لو بدأنا باتهام أنفسنا وطلب الغفران عن كل الجرائم السابقة ضد الإنسانية، لن يبقى هناك بريد واحد على سطح الأرض - وبالتالي لن يبقى إنسان واحد يستطيع لعب دور القاضي أو المحكم. نحن جميعاً نحمل في أفضل الأحوال موروث أشخاص أو أحداث نافرة لما ما يربطها بالأساس وفي العمق وبشكل لا يحصى بجرائم ضد الإنسانية. أحياناً تكون هذه الأحداث، وهذه المجازر الضخمة والمنظمة والعنفية - والتي يمكن أن تكون ثورات، وثورات كبرى لها شرعيتها، ويُنظر إليها على أنها «شرعية» - هي بالذات التي أتاحَت بروز وتطور مفاهيم مثل حقوق الإنسان أو الجريمة ضد الإنسانية.

هذا الاختلاج إذن قد يأخذ اليوم شكل أو صورة الاعتداء. انه اعتداء طبيعي يميل إلى اتخاذ طابع الشمولية: ويتجه إلى العوالة. لأنه، كما اعتقد إذا كان مفهوم الجريمة ضد الإنسانية هو دليل الاتهام لهذا الاتهام الذاتي، وللثوبة والغفران المطلوبين؛ وإذا كانت قدسية ما هو إنساني من ناحية أخرى يمكنها لوحدها في النهاية أن تبرر هذا المفهوم (انطلاقاً من هذا المنطق، ما من شيء أسوأ من جريمة ضد إنسانية الإنسان وعدم حقوق الإنسان)؛ وإذا كانت هذه القدسية تمجد هنا المظلوم الأساسي، بل الأوحى لمعانها في الذاكرة الأبراهيمية للديانات صاحبة الكتب المقدسة وفي الضيق اليهودي وخاصة المسيحي لما يسمى «القريب» و«المثل»؛ وانطلاقاً من كل هذا، إذا كانت الجريمة ضد الإنسانية هي جريمة ضد الجانب الأكثر قدسية في الكائن الحي، وبالتالي ضد ما هو إلهي في الإنسان، من خلال نظرية الإنسان التجسد أو الإنسان على صورة الله ومثاله (بشكل موت الإنسان في هذه الحال، مثل موت الله الجريمة نفسها)، فإن «عوالة» الغفران تشبه حينها هذا المشهد الضخم للاعتراف الذي نراه، وهو يأخذ إذن شكل اختلاج-اعتداء-اعتراف بطابع مسيحي افتراضي، وبشكل عملية تنصير لا تحتاج إلا للبركة الكنيسة المسيحية. هذه العملية يمكنها أحياناً، ودون أن يتغير شيء في مضمونها، أن تستر خلف مظاهر الحداثة وإنسية ودينية صارخة: من هنا تكون الإنسانية على استعداد لتهم نفسها بارتكاب الجريمة ضد الإنسانية. انها تهم نفسها، وتشهد بنفسها ضد نفسها، أي انها تهم نفسها كما لو كانت آخر: الذات بما هو الآخر.

إذا نظرنا إلى هذه العملية على انها تطور هائل وتحول تاريخي، و/ أو مفهوم لا يزال يكتنف الغموض حدوده، ولا تزال أسسه هشة (وأميل من ناحيتي إلى اعتقاد التزويمين)، فلا يمكننا أن ننفي هذا الأمر: ان مفهوم «الجريمة ضد الإنسانية» يبقى الأقرب لكل جيوسياسة الغفران. انه يلزم له مادة خطابه وشرعيته. خلطوا المثل الرابع للجنة «حليقة ومصالح» في إفريقيا الجنوبية

الذي يقى فريداً في نوعه بالرغم من أوجه الشبه - أوجه شبه فقط - لبعض السوابق في اميركا اللاتينية، ومحمداً في الشلي: ان ما أعطى التعبير الوحيد والشرعية المعلنة لهذه اللجنة، هو تحديد نظام التمييز العنصري على أنه «جريمة بحق الإنسانية» من قبل المجتمع الدولي عبر الأمم المتحدة. يمكننا أن نعدّ مئة مثل آخر، والأمثلة لا تحصى، وكلها تستند إلى هذه المرجعية التي تشكل الضمانة.

### السلام

أما بالنسبة للسلام، وبما أني لن أتمكن من إفراغ تحليل يتلام أكثر مع هذا الموضوع الهام الذي يشغلنا وبلين به، فإني سأكتفي بكلمة موجزة أسترحيها مباشرة من عنوان لقاءاتنا هذه «مداولات القرن الحادي والعشرين»: «نحو عقد عالمي جديد؟». يبدو لي أنه لو كان علينا أن نستخلص أمثلة من الظواهر الأخيرة التي لا نجري حتى على تسميتها «حروب» (بسبب التحولات الدلالية التي توطأت الدور المنبسط للدولة في «تدخلات» كهذه - ما أطلق عليه حرب الخليج، ورواندا، والكونغو، والكوسوفو، ونيمور الخ. وهي مظاهر مختلفة فيما بينها في ما يعود إلى منطق البادية)، فإن هذه التدخلات، متأخرة أو لا، ناجحة أو لا، والتي جاءت باسم الحقوق العالمية للإنسان، بهدف محاصرة رؤساء دول وقادة عسكريين أمام محاكم جزائية دولية، أعادت النظر ولحسن الحظ ببدأ سيادة الدولة المحاط بالتفديس؛ ولكن الأمر تم في ظروف غالباً ما تدعو إلى القلق. وكما ذكرت أنا أرائندت فإن سيادة الدول الصغرى وحدها هي التي تنتهك باسم المبادئ العالمية، ولحسن من قبل الدول العظمى التي لا تسمح أبداً بفساد سيادتها الخاصة، في الوقت الذي نراها توجه ونسحب قرارات وأحياناً مداولات المراجع الدولية المختصة، لضمان استراتيجيتها السياسية والعسكرية والاقتصادية

الخاصة، والمجبب يعود إلى أن هذه الدول القوية تمتلك المقدرة الاقتصادية والتكنولوجيا العسكرية الضرورية. فالحقده العالمى المستقبلى يجب أن يقيم اعتباراً لهذا الواقع: ما دامت المراجع الدولية لا تمتلك الاستقلالية فى المداولة واتخاذ القرار، وخاصة فى اللجوء إلى القوة العسكرية، ما دامت لا تمتلك قوة القانون الذى أوكلها إليها أن تملكه، فإن أى مس بسيادة الدول باسم حقوق الإنسان يُعتبر مريباً ويكون عرضة لمخططات مشبوهة تتطلب منا أن ننظر إليها دوماً بحذر.

### حقوة الاعدام

أن مسألة حقوة الاعدام الخطيرة لا تفصل عماً ذكرته للتو. لأنه، ومن غير أن أسترجع تاريخ التصالات الطويلة المطالبة بإلغاء حقوة الاعدام التى نمت منذ قرون، حتى فى الولايات المتحدة، فإنه علينا على الأقل أن نتذكر هذا الأمر البدوى: أن الاتفاقات والاعلانات الدولية حول حقوق الإنسان والحق فى الحياة، ومنع التصرفات العنيفة - وهى لا تنجم أبداً مع حقوة الاعدام - (ليس لدى الوقت المكافى لكى أعدد هذه الاعلانات، لكننى أشير إلى أنها جميعها انبثقت من الأمم المتحدة)، هى التى شكّلت باستمرار منذ الحرب العالمية الثانية بصورة مباشرة أو غير مباشرة نوعاً من الضغط على الدول، كان له أثره على عدد كبير من الدول الديمقراطية عندما اتخذت قراراً بإلغاء حقوة الاعدام. كانت دائماً مرجعية متخطية للدول ولسيادتها هى التى تعرض على الدول (شكّلت دائماً حقوة الاعدام، مثل العفو، أحد علامات سيادتها البارزة) التخلي عن حقوة الاعدام (فى الظاهر كان الأمر غيراً ذاتياً، إلا أنه فى الواقع كان إلزاماً دولياً). هذه هى الحال بالتأكيد فى أوروبا، وفى فرنسا منذ أقل من عشرين سنة، والأمر يصح على حوالى خمسين دولة فى العالم. يمكننا القول مع بعض رجال القانون إن هذا الترجه المتصاعد

لإلغاء حقبة الإعدام يتحول إلى «قاعدة حرفية في القانون الدولي»<sup>(٤)</sup> كما يقال في الإنكليزية، وإلى «قاعدة مُلزِمة»<sup>(٥)</sup> كما يقال في اللاتينية. ونحن والحالة هذه نعلم إن من بين البلدان التي تقاوم هذا التوجه، بين الدول الوطنية التي تقدّم نفسها على أنها من الديمقراطيات الغربية الكبرى ذات التراث المسيحي-الأوروبي، تبرز الولايات المتحدة التي هي اليوم (وبعد نقاشات حامية، قديمة وحديثة حول هذا الموضوع الذي ليس لديّ الوقت للتذكير به) الدولة الوحيدة - على ما أعلم - التي لم تلغ حقبة الإعدام فحسب، وإنما تطبقها بشكل مكثّف ومتصاعد وعنيف، ولنقل أيضاً بميزي وأحياناً أهمى - والأمثلة كثيرة على ذلك. فباسم جمعيات دولية أخرى، وباسم البرلمان الدولي للكتاب الذي لي شرف الانتساب إليه، وباسم الشخصي، أطلب أن تُدرج قضية حقبة الإعدام على شكل نداء علني في أي نص يعود إلى «العقد العالمي الجديد». ها أنا قد انتهيتُ مع مجاهراتي بالبيان.

<sup>(٤)</sup> "Constitutional basis of international law".

<sup>(٥)</sup> "The concept".



## العلم والتكنولوجيا والعولمة لرثبكو سفاستي

ان للعولمة وجهين مختلفين جداً انطلاقاً من اية منطقة من العالم ننظر اليها. ان المدن الكبرى في شمالي الكرة الأرضية لا تشارك في الرؤية ذاتها مع مدن الجنوب. ولكي أساهم في توضيح وجهة نظر أهل الجنوب، سوف أقترح أربعة أمثلة من تجربة البيرو.

منذ بضعة اسابيع توفي ثمانية وعشرون تلميذاً في قرية منعزلة في جبال البيرو. لقد أرادوا تخضير الحليب في وعاء كان يحتوي على سم لمكافحة الحشرات بالغ الفعالية. ربما أن هؤلاء الأطفال لا يجيدون القراءة فقد قضاوا مسمومين. أوضح هنا أن سم مكافحة الحشرات المشار اليه كان قد مُنِع في كل البلدان الصناعية تقريباً، لكنه لا يزال يصدر للبلدان الفقيرة.

المثل الثاني يتعلق بعيد تقليدي يُحتفل به في كاجاكر، في شمال البلاد. في كل عام، يجلي فلاحو البطاطا بعضهم بعضاً البذار الذي أنتج أفضل المحصول في ذاك الموسم. انها لحظة للافتخار لأن الفلاحين يشعرون بالسعادة إذ يسمون في إنجاح مواسم جيرانهم مستقبلاً. اتسم العيد هذه السنة بحضور شركات دولية كبرى أخذت عينات من البذار المحسن من أجل الاستئثار به ومن ثم تسويقه لحسابها.

ان المؤشرات الاقتصادية العامة في البيرو رائعة. فمصارف الأهمال والشركات الوسيطة تؤكد ذلك: البيرو يقدم توظيفات مربحة، لأن التضخم متدن والفوائد مرتفعة. لكن لا يشعر المواطنون في البيرو للأسف بمفاعيل هذا الوضع الاقتصادي الصحي. فـ 50% من السكان يعيشون تحت خط الفقر منذ عشر سنوات. و 20% يعيشون تحت عتبة تسمى «حرجة»، إذ أنهم لا يمتلكون حتى الموارد الضرورية للغذاء. ويجري الكلام غالباً، هنا وهناك، على نهاية العمل. في حال كهذه، من الملامم التحدث عن نهاية الاستخدام. ان ثلثي اليد العاملة في البيرو يشكو من البطالة أو من الاستخدام المحدود. ومن تاريخ اليوم حتى العام 2005، سيجاوز عدد طالبي الاستخدام العدد المماثل في الاتحاد الأوروبي.

أثناء مؤتمر دولي عُقد منذ فترة وجيزة، لشكى بنجامين باربر، وهو خبير في العلوم السياسية، من الحالة السياسية في الولايات المتحدة. فقد أكد أن الديمقراطية في الولايات المتحدة تحولت إلى مهزلة، إذ أنه في كل أربع سنوات يتم انتخاب عصاة جديدة من «الأوغاد» في السلطة. بالنسبة لبلدان الجنوب، إنها في المقابل فكرة جذابة، لأنه عندنا يبقى «الأوغاد» في السلطة خمسة عشر أو ستة عشر عاماً: أود لو كان بوسعي أن أخلعهم بطريقة شرعية كل أربع سنوات!

كما نلاحظ، ما يشكى منه في الشمال غالباً ما يُعتبر مطلباً طموحاً في الجنوب. ان تقدم البلدان المصنعة يبرز غالباً زهرة متزايدة في البلدان النامية. ان درونا تفرق بغاية الوضوح.

### التصدع الاجتماعي العالمي

في عام 1989، لحظة سقوط حائط برلين الذي أحدث موجة من التهليل العام، وفي الوقت الذي بدأت فيه طلائع العولة بالظهور، استقرأت هذا التصدع الاجتماعي العالمي. كان بإمكاننا منذ ذلك الحين تلمس حالة من



التعقيد لم تكن مسبقة، حالة حرية ومتناقضة: ان العولمة قد تقرنا من بعضنا البعض، لكنها تبرز الفوارق الاجتماعية والمالية، سيما الثقافية التي تبعدنا عن بعضنا.

ان التصديق اليوم أكيد. فالثروة والسلطة محصورتان للحد يجعل المعرفة بعد ذاتها موزعة بشكل غير عادل. ان معدل دخل الفرد في البلدان الأربعة والعشرين الأغنى في العالم هو 65 مرة أكثر من دخل الفرد في البلدان الـ 42 الأكثر فقراً، وإن موازنة البحث في المجموعة الأولى يفوق بـ 250 مرة موازنة البحث في المجموعة الثانية. انه يخشى من بروز حضارتين مختلفتين: الأولى تُنتج وتستثمر المعارف، والثانية تتلقى المعارف بصورة سلبية لأنها لا تمتلك الوسائل للإفادة منها. وقد ذهب أحد الخبراء بهذه الفكرة بعيداً أثناء مؤتمر عُقد في سبائل منذ عدة قرون، فأكد أننا قد نشهد ولادة جنين من البشر: الأول «تقليدي»، والثاني الذي قد تولده معارفنا حول المورثات الجينية.

ما العمل؟ لا بد لنا أولاً من أخذ بعض المسافة. فمن دون أن ننزلق نحو الاعتقاد بأن العولمة يمكن أن تحل جميع مشاكلنا، علينا أن نزيل من فكرنا أننا عاجزون وأمرى تكنولوجيا قادرة على كل شيء. بإمكاننا اللجوء إلى كل الوسائل الضرورية من أجل بناء تعاون دولي في مجال العلوم والتكنولوجيا. وهذه الفكرة ليست حديثة العهد: منذ عام 1963، قامت الأمم المتحدة بتنظيم مؤتمر في جنيف، بهدف مساعدة الدول الأقل تطوراً على السير بالجملة التقدم. في تلك الحقبة، كان يُنظر إلى المعارف العلمية على انها منتجات تستطيع الدول النامية شراؤها شرط أن يكون لديها الامكانيات.

منذ أكثر من عشرين سنة، أطلق مشروع جديد على أمل تقليص مظاهر اعتماد التوازن: لقد أدركت البلدان الصناعية ان العلوم والتكنولوجيات هي وسائل تتيح للناس إمكانية الإيذاء أو الشفاء، كما تتيح إمكانية التباعد أو الثراء. ولقد سمعنا منذ ذلك الحين اعلانات عديدة، ولكننا لم نرَ حتى

الآن نتائج ملموسة: ستة بلدان نامية فقط تمكنت من تطوير معارفها وتزويد نفسها بوسائل جديدة.

### إعادة تحديد التنمية والتقدم

يتوجب على المجتمع الدولي أن تكون له الرغبة والإرادة في التعاون وفي إدخال الحد الأدنى من المعارف التكنولوجية إلى كل بلد. إن الحق في الدخول إلى عالم الانترنت والحصول على المعلومات حق أساسي بالنسبة للجميع، ويجب أن يأتي حصيلة مبادرة دولية. هذا الهدف هو بمثابة أهدئنا، والمطلوب فقط أن نسمى لتحقيقه. في الأساس، وسواء رغبتنا في ذلك أو لم نرتب، ليست الدول هي المحرك الأساسي للتغيير، إذ أنها أخلت الساحة للقطاع الخاص ولرجال الفكر وللمنظمات الدولية. من هنا فإن منظمة الصحة العالمية أشركت ممثلين من كل هذه القطاعات لتتبع في مشروعاتها حول التلقيحات. واليوم، على اليونسكو أن تلعب دورها، لأنها المنظمة الوحيدة المعنية بالعلوم والتكنولوجيات داخل الأمم المتحدة.

في العشرين أو الثلاثين سنة القادمة، علينا أن نتوصل إلى تحديد جديد للتنمية والتقدم. من المؤكد اليوم أن التنمية لا تعني المقدرة على الاستهلاك وبلوغ مستوى معين من العيش. ولا يمكننا أن نحكم على البلدان النامية من خلال استهلاكها للطاقة والموارد الأولية فقط.

أنا نعيش نهاية ايدولوجيا باكرون، التي دخلت حياتنا منذ حوالي لربعمائة سنة، والتي يمكن تلخيصها بثلاث ركائز: ضرورة الافادة من العلم الذي يولد المعرفة؛ ضرورة استعمال العلم، ليس لفهم الله فقط، وإنما لتحسين مصير الانسان على الأرض؛ ضرورة إدماج المؤسسات والدولة في استثمار العلم. لقد آمن باكرون بالانسان وجعله في صلب ايدولوجيته.

إن العلم قد تغير اليوم بشكل جذري، فوصى حدوده كموئل للمعرفة واستعان بالنظم الاخلاقية والجمالية من أجل تعزيز اكتشافات العقلانية.

نحن نعلم اليوم كم يمكن أن تكون المعارف ملتبسة وواحدة وخطرة في الوقت ذاته. لقد أُمِيد النظر كذلك بالتقدم بحد ذاته، ونحن نشهد إعادة تحديد له. أخيراً، لا بد من القول إن الإنسان نفسه قد تغير منذ أيام باكون. والعلاقات بين الرجال والنساء احتراما الكثير من التبدل، والأمر بصح كذلك على العلاقات بين الإنسانية ومحيط الفيزياء الاحيائية. اننا نقدر أخيراً صعوبة قيام التوازنات.

وما دامت ايدولوجيا باكون قد محللت من تلقاء ذاتها، فإنه يقع على عاتقنا أن نحقق ايدولوجيا المستقبل. وإذا استلزمنا إلى ما تعلمناه في الماضي، ندرك انه علينا تحطّي قيام المعرفة والعقلانية لتدخل الأخلاقية والجمالية. اتنا تعلم أنه علينا أن ننظر أبعد من الحضارة الغربية لتأخذ في الحسبان كل الحضارات. في العشرين أو الثلاثين سنة القادمة، يتوجب علينا إذن إطلاق حوار بين ثقافتنا لكي نفهم كيف نعي كلمتي «التنمية» و«التقدم».



## التكنولوجيا الجديدة والثقافة

هل ان اقتصاد السوق الذي يعتمد على مجموعة من التبادلات للبضائع بين المشترين والبائعين هو في طريقه الى إخلاء الساحة لاقتصاد الشبكات الذي يتيح لموردي «حق الدخول» ول مستخدمي «دفق التجارب» التبادل دون تحميل السلع ؟ إذا كان بوسعنا منذ الآن استباق الانيبيات التي يورفها اقتصاد الشبكات هذا بفعل تداول بعض التكاليف على الانترنت كما هي الحال مثلاً في حماية البيئة، فإن المخاطر التي نحوم في الأفق كثيرة، إذ يجري الكلام غالباً على الحصر المتزايد للسلطات وقيام احتكارات على ملكيات التراخيص. وإزاء خطر «التسليع» الكامل للثقافة، يشدد جبريمي ريفكين على ضرورة إنشاء سلطات مضادة.

أما ميشال سير فإنه إذ يعيد لتحديد الثقافة على أنها مسار إفرادي مبني على امتلاك واستعمال محلي وخاص للتكنولوجيات ومضامينها، يدافع عن الفكرة القائلة إن الثقافة ليست في خطر. ان التحولات التي تفرضها التكنولوجيات الجديدة مثل بروز ذاكرة جماعية وموضوعية على حساب الذاكرة اللاتية، لا يجب أن نخيفنا، ويمكن اعتبارها كما يقول ميشال سير جزءاً لا يتجزأ من عملية التطور البشري.



## عصر الدخول إلى الشبكة: رهانات وأفاق

جبري رفكين

لقد شهدت الأشهر الأخيرة الكثير من النقاشات حول ثورة التجارة الإلكترونية، من البرمجيات الجديدة للـ تكنولوجيا المعلومات والمواقع الإلكترونية وما عُرف به الأعمال من أجل الأعمال (business to B2B) والأعمال من أجل المستهلك (business to consumer B2C) والمولة<sup>(1)</sup>. إن السؤال الأول الذي يطرحه عليّ في «وارطن سكول» حيث أدرس، ومديرو الشركات الآتون من مختلف أنحاء العالم والذين يشاركون في برنامج التدريب، يتلخص بشكل عام كما يلي: هل نحن أمام اقتصاد جديد؟ لا يتعلق الأمر بنظري باقتصاد جديد وإنما بشيء أصق من ذلك بكثير.

### الثورة الاقتصادية

إن التكنولوجيا الجديدة تؤدي إلى نشوء نظام اقتصادي جديد يختلف عن رأسمالية السوق، كما تختلف هذه الأخيرة عن الماركسيّة<sup>(2)</sup> التي سبقتها.

<sup>(1)</sup> هذا النص الذي نُقِمَ في «البرسكو» أثناء الجلسة 17 من «مبادرات طرنت الحادي والعشرين» في 9 آذار/ مارس 2001 نُفِرَ بصورته بجزء في صحيفة «المرصد ديموماتيك» (نور/ يوليو 2001).

<sup>(2)</sup> الماركسيّة هي نظام اقتصادي نشأ في أوروبا أثناء تراجع الاقتصاد وإمبريبتها، من أجل تعزيز ثورة المولة بقطر الاقتصاد وإحباط المعلن للثورة الأساسية (الترجي).

لماذا حتى مالياً نظام بيع وشراء الأسهم بواسطة النظام الإلكتروني NASDAQ وتفتت قيمة التكنولوجيا المتطورة؟ هناك عدة أسباب لذلك، لكن أهمها هو أننا نحاول أن نزرع هذه التكنولوجيات الجديدة في نظام سوق قديم، وهو بالتأكيد أمر مستحيل. اتناستخدم اليوم تكنولوجيات تمكنا من تنظيم حياتنا بسرعة لم تكن الأسواق قد أعدت نفسها لها. ومن الآن حتى منتصف القرن الحادي والعشرين، سوف تصبح رأسمالية السوق عنصراً هامشياً في الاقتصاد والتجارة العالميين. نحن نعيش الآن تحولاً تاريخياً جلياً، يهتلك من تبادل السلع والأسواق إلى علاقات مبنية على الدخول إلى الشبكات.

إن آخر تحول كبير في النظام الاقتصادي حصل بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر، إذ برزت مجموعة من التكنولوجيات الجديدة في أوروبا أدت إلى التطور الكبير للتجارة منذ أيام الإمبراطورية الرومانية. فالخضروات الزراعية الجديدة في نهاية القرون الوسطى سمحت بزيادة هائلة في الإنتاج الغذائي حتى يبلوغ الفائض. كما سمحت البرصة للبخارة الأوروبية باستكشاف الأرض واكتشاف موارد جديدة وإقامة أسواق جديدة. ولقد اكتشف الرهبان البندكيون الساعة الميكانيكية من أجل ضبط وتنظيم الوقت والتجارة بشكل فعال. بدوره أعطى اكتشاف الطباعة زخماً للتواصل وللعلاقات التجارية. ثم كان المحرك البخاري. واليوم يمكننا تخزين الطاقة الشمسية، واللهاب أبعد من ذلك. هذه التكنولوجيات مجتمعة أدخلت السرعة وأتاحت قيام علاقات. أما الاقتصاد القطاعي الذي كان يقتصر على حدود ملكية الأراضي، وعلى الزراعة التي تؤمن المؤونة، وعلى التزامات الملكية المشتركة، فهو نظام بطيء. ولقد لم يتلاءم مع السرعة التي كانت تؤمنها التكنولوجيات للتجارة؛ لذا فإن حقوق الملكية المشتركة أفسحت في المجال أمام تبادل الملكية وأمام الأسواق.

هكذا هي الحال في يومنا الحاضر. اتنا نؤكد أن نشهد حدوث ثورة مشابهة لثورة الكهرباء، لأن التكنولوجيات تتيح لنا اليوم أن نعمل بسرعة



مغايرة تماماً. وستعاني الأسواق منذ الآن من البطء الشديد الذي لن يمكنها من اللحاق بهذا التطور. إن الفكرة التي لدينا عن الطبيعة الإنسانية، وعن العقد الاجتماعي، وعن العلاقات التي نقيمها مع معاصرنا، ومع المكانات الحية الأخرى، ومع «الأرض» التي نعيش عليها، سوف تتبدل من جراء هذا التحول. من هنا سوف نرى في مجال الاتصالات التجارية الأساسية أن الانتقال من الجغرافيا التي نظمنا على أساسها التجارة منذ عشرة آلاف سنة، إلى التحكم بالقضاء لن يمر دون أضرار. لقد تبدلت قواعد اللعبة، ونحن نستغل من الأسواق إلى الشبكات. يتميز السوق بالتقاء بائع مع مشتر يتفاوضان من أجل تبادل سلعة أو خدمة. يربح البائع مالاً من خلال الهامش الذي يتحقق في التحويل والذي يتضاعف بقدر حجم عملية التبادل. بهذه الطريقة تُعرّف الرأسمالية في «وارطن سكول». أما في النموذج الجديد الذي تفتقده الشبكات، فلا يوجد لا من يبيع ولا من يشتري، وإنما مورّدون ومستعملون، عارضو خدمة وزيائن. إن الملكية موجودة دائماً، لكنها تنفص بين يدي المنتج، ويحق للزبائن الدخول إليها عبر «وقت مقطوع» يتخذ أشكالاً متعددة: الانتساب، الاشتراك الاستعجالي أو الإذن بالاستعمال. اتنا لا ندفع من أجل انتقال الملكية أو السلعة مكانياً، وإنما من أجل «دفق الخبرات» التي يحق لنا الدخول إليها في وقت معين.

### من الأسواق إلى الشبكات

إن الأسواق لا تتطور بشكل مطرد ولا تسير بصورة خطية، فهي حذرة أي أن لها بداية وهماية. أما التكنولوجيات الجديدة فهي موجهة آلياً: إنها تبادل الدفق الهائل بشكل متواصل، 24 ساعة في النهار وسبعة أيام في الأسبوع. فالنماذج الحذرة والمقطعة هي شديدة البطء بالنسبة لها.

من هنا فإن «أمازون كوم» Amazon.com يعتبر سولاً و«نايستر كوم» Napster.com يسمى ليتحول إلى شبكة. يستعمل «أمازون» التكنولوجيات

الجديدة، لكنه يحافظ على القواعد القديمة للتجارة: يعرض بائع قرصاً مدججاً  
لشتر عبر تواصل الكتروني، ثم يسلّم السلعة في منزل الشاري. بالمقابل، لا  
ندفع لدى «نابستر» للحصول على القرص، وإنما (إذا أتبع هذا النموذج) من  
أجل اشتراك لثلاثين يوماً، يتيح دخولا لا محدوداً إلى دفق من الموسيقى أثناء  
تلك الفترة المحددة. وفي الوقت الذي تستلزمه عملية التسجيل والتسليم  
لزيون واحد، باستطاعة «نابستر» أن «يشحن» خدمته إلى ملايين من  
الأشخاص في الوقت ذاته. في الأسواق تُعتبر البضائع مملكات، وهذا ما يحدّد  
سلّم الموارد وقيمتها. في الشبكات، السلعة هي الزمن الإنساني، واطلاقاً من  
ذلك تحدد قيمتها. في علم التسويق يُعرف ذلك بقيمة وقت الزبون (lifetime  
value LTV): إذا كانت كل لحظة من حياتك يمكن أن تكون سلعة، فكم  
تساوي؟ إن الأسواق تقدم فرصة لربح المال بإدخالها هامشاً على كل عملية  
تحويل، إلا أنه مع التكنولوجيات التي تعمل بسرعة تفوق الضوء يقترّب  
سعر عملية التحويل من الصفر. وهذا ما يُلغّي الأسواق، لأن وسائلها غير  
كافية للاستمرار في جني الأرباح. والمشكلة تواجه كل الصناعات.

لنأخذ مثل كاتب يبيع كتابه إلى ناشر في النظام المتبع في السوق. هناك  
هامش للربح في كل مرحلة من مراحل اتجازه، من الإنتاج إلى التسويق،  
من الطبعة إلى المكتبة، مروراً بتاجر الجملة والموزع. لكن عبء مجموع هذه  
الهوامش يقع في النهاية على الشاري. تلك كانت القاعدة، على الأقل إلى أن  
هذّلتها ستيفان كينغ منذ ستين، حين باع مخطوطته إلى دار «سيمون وشوستر»  
لقاء عدة ملايين من الدولارات، بهدف توزيع نسخة وحيدة إلكترونية،  
بدل ملايين النسخات المطبوعة من الكتاب. هنا تكمن الجفّة. هل يستطيع  
السوق بملايين الكتب التي هي أشياء حشبة، أن يصدد في وجه الشبكة  
حيث يمكننا أن ندفع من أجل دفق من الخبرات تكون في متناول أيدينا؟

### من الملكية إلى الدخول في الشبكة

هناك تحول أكبر هو في طور الحصول: الانتقال من الملكية إلى الدخول في الشبكة. لقد نشأنا على الفكرة القائلة إنه في نظام السوق من المفيد اقتناء بعض السلع لأن قيمتها تزيد مع الوقت. لكن في عالم يصبح فيه كل شيء وبسرعة فائقة قديماً وغير صالح للاستعمال لصالح شيء آخر، ما الفائدة في أن نشترى؟ اننا ندفع من أجل خبرة شاملة في الزمان، وليس من أجل ممتلكات محسوسة ترتبط بالمكان. والتبدل الأساسي يتعلق بطبيعة الإنتاج. في عصر رأسمالية السوق، كانت السلع الأساسية ممتلكات محسوسة أو خدمات. إنه شيء لا يزال أساسياً، لكن لم تعد هناك هوامش. في عصر الشبكات ماذا تباع شركات عابرة للدول مثل AOL (لتأمين الخدمات بواسطة الإنترنت) والتايم ووارنر وديزني وفيفاندي وسوني أو كذلك المجموعة الإعلامية News Corporation؟ تقول إنها تباع «المضمون». أي أحب هذه الثروة التي تعني بكلمة «مضامين» آلاف السنين من الخبرات الثقافية المتراكمة. إن هذه الشركات الضخمة تنتق بين المعرفة والأشكال المجازية التي نعيش معها، ثم تعيد تشكيلها لتجعلها في متناول أيدينا مقابل دفع المال. فالتجارة الحديثة هي ثقافية ورمزية. اننا ندفع من أجل خبرات: هذا ما يسمى «المضمون».

لماذا ينبغي علينا التحول؟ حين كنتُ أدرس الاقتصاد في «وارطن» في الستينات، كانوا يعلموننا أن رأس المال يُقاس بما نمتلك. إن رأس المال الأساسي في يومنا هذا هو الثقة التي توحى بها مؤسسة ما. يكفي أن نلاحظ ذلك: لا أحد يريد أن يكون شركة جنرال موتورز ولكن الجميع يريد أن يشبه شركة «نابك». لو نظرنا إلى جنرال موتورز لتبين لنا أنها الشركة الرأسمالية الأضخم والأقوى في العالم. إنها تمتلك رأسمالاً وتجهيزات وآلات، لكنها لم تعد من بين الأربعين شركة الأولى وفق تصنيف بورصة نيويورك. أما شركة «نابك» فليس لها رأسمال متج: إنها تقوم بإنتاج أحدثها بواسطة ملتزمين

غير معروفين في جنوب شرق آسيا - انها تدفع تكاليف التشغيل فقط. في الواقع، ان زيان هذه العلامة يدفعون ثمن الحق في الدخول الى أسطورة «نايك». انها حالة عبقرية من ناحية التسويق، لكنها نعيمة من ناحية الخبرة والثقافة.

ان «نايك» هي مؤسسة ابتكار. انها مفهوم، وفكرة: هي رأس مال فكري، فكرة تسويقية، وإنتاج ثقافي. ولقد كان لمدرسة فرانكفورت في الثلاثينات والأربعينات استبصار لما ستؤول اليه الأحوال. اننا لا نزال ندرّس الاقتصاد مع التأكيد على أن الرأس مال يُقاس بالمقتنيات التي بحوزتنا. لكن إذا كان رأس مال إحدى المؤسسات غير ملموس، إذا كان رأس مالاً عقلياً، من نوع الأفكار والفصوص والخبرات والالتفاعات الذهنية، فكيف يمكن تقديره؟ إذا بالفث في تقيمه فإن الدولة تطالبك بضرائب توازي هذا الحجم. وإذا أعطيت قيمة أقل، فإن المساهمين يلومونك بأنك لم تطور قيمة أسهمهم. ان قصة «نايك» قد لا تعني شيئاً خفياً: انها ليست سوى قصة. اننا نجد أنفسنا اليوم ملزمين بإعادة النظر بأساليب المحاسبة، دون أن نعرف بعد كيف السبيل إلى ذلك. ونحن في اللحظة الراهنة لا نزال نعيش في النظام القديم، نظام الأسواق. لحسن الحظ، هناك شباب في أوروبا والولايات المتحدة يعترضون على استغلال الأطفال. ان تصنيع زوج الأحذية يكلف «نايك» دولاراً واحداً. وهذه السلعة دون شك يجب أن تستجيب لانتظارات الزبائن، لكن الحذاء لا يبدو كونه مظهراً واحداً مما يتظرونه. لماذا يتوجب على الأولاد وأهلهم أن يدفعوا مائة دولار لحذاء كلف دولاراً واحداً؟

كلنا يعرف ألعاب «لاغو» التقليدية: حين نرغب فيها، نذهب لشراؤها من أحد المخازن، ثم نعود إن رغبتنا في شراؤها مرة ثانية. أما أصناف الألعاب الجديدة فهي موصولة بالواقع الالكترونية: انك تدفع من أجل استعمالات جديدة تود إضافتها الى اللعبة التي تشكل القاعدة الأساسية. يُقترح عليك أن تقوم باشتراك أو باتخراط مدفوع لكي تتمكن في أي وقت من شحن

الاستعمالات الجديدة لألعابك. ان طفلك لا ينظر إلى اللعبة كسلعة يمتلكها، وإنما كدفق من الخبرات يمكنه الاستفادة منها في وقت معين. انه تحول رئيسي. لم تعد الملكية هي التي تحدد قيمة الشخص، وإنما الدخول إلى هذا الدفق من الخبرات الذي يؤثر على المظهر الخارجي الجديد للشراء بالنسبة للأجيال القادمة. لهذا السبب تحول مفهوم الدخول إلى صورة مجازية بالغة الدلالة، لها القوة ذاتها التي كانت ترمز إليها الملكية سابقاً.

يمكننا الكلام كذلك على السيارة التي كانت في القرن العشرين نقطة ارتكاز أساسية السوق ونمط حياة العصر الصناعي. منذ بضعة أشهر كنتُ إلى جانب رئيس مجلس إدارة فورد في ابطالبا أمام سبعمائة موظف لهذا المنوع من السيارات. قلتُ لهم بالآهضوا الكثير من الأوهام، لأن شركة فورد لو كان الأمر باستطاعتها فإنها لن ترغب في بيع سيارة واحدة. فهي السوق يبيعونك سيارة، والعلاقة الوحيدة التي يقيمها المصنّع معك هي المفاوضة من أجل استعادة السيارة ضمن الشبكة. ان المصنّع يفضل أن يؤثرك سيارة لمدة سنتين، ضمن علاقة مستمرة مع شبكته، وان يجعلك تدفع ثمن دفق خبرات الساقفة، بدل امتلاك السيارة. لقد تبين أن نسبة التجديد من خلال نظام التأجير الطويل المدى تبلغ 54% مقابل أقل من 25% في حال الشراء. إن ثلث الشاحنات الأميركية مؤجر اليوم. انه تبدل جلدي في مفهومنا للملكية: الشبكة وليس السوق.

### حماية أفضل للبيئة

لقد تساهل الرهبان ربما في القرن الخامس عشر إن كانت هذه الحالة المستجلة التي عُرِفَت بالأسبالية جبلة أو سبنة. في الواقع، ان كل الحقبات الاقتصادية الكبرى في التاريخ تمثل الاحتمالين. انها ليست صاخبة ومهتدة ومسيبة للاضطراب وحافلة بالتحديات فحسب، وإنما مثيرة للشغف كذلك. انها تحمل الأرباح للبعض والاستغلال للبعض الآخر. انها فوضى حقيقية.

وحين يكون علينا الانتقال من تبادل الملكية ونظام السوق، إلى الدخول في نمط العلاقة المميزة للشبكات، سيكون الأمر كذلك، وربما أسوأ. وبالفعل سوف نشأ شبكات «جيدة» وشبكات «سيئة».

إني أعتقد منذ فترة طويلة سياسة الشركات إزاء محيطها. ولقد بدا لي دائماً بالفعل أنه في اقتصاد السوق تميل الشركات إلى تصدير تكاليفها إلى الخارج عن طريق تحويل الملكية إلى الزبون، وإلى المجتمع، وإلى الأجيال القادمة. لأن للتنمية المستدامة تدور مستحيلة في هذا السياق. لكن الأمر يختلف في الشبكات، إذ تبقى الملكية في يد مصنعها، لأن كل مشترك يدفع بدل الدخول إلى دفع الخبرات وليس بدل ملكية سلعة ملموسة. وهنا ما يبدل العلاقة بين الشركات ومحيطها.

إن مثل شركة «كارير» وهي شركة أميركية لبيع المكيفات يبرهن على ذلك بوضوح. ففي نظام السوق سنحاول هذه الشركة بيعك أكبر جهاز تكييف ممكن، لأن حجم أعمالها وأرباحها سيتضاعف. أما إذا كان نظام التبريد هذا يستهلك الكثير من الطاقة ويساهم في تسخين الكوكب، فهذا لا يتم لأن المال يدخل إلى صندوقها والتكاليف تصدّر إلى الخارج: إن الذي يدفع الثمن هو أنت والمجتمع والأجيال القادمة. لكن هذه الشركة تبيع الخطر الذي يتمثل في مصير المصنّع الإلكتروني «وانغ». فشركة «وانغ» كانت تفكر في الاستمرار بجني الأموال عن طريق بيع الحواسيب في إطار نظام السوق. لكن الأسعار عن طريق التحويل وهوامش الربح انخفضت، لأن السلعة المعروضة لم تعد تتميز بشيء مما يعرضه المنافسون في إطار اقتصاد شمولي. والنتيجة كانت الإفلاس. من هنا فإن شركة IBM أنقذت نفسها في الوقت المناسب، عن طريق تقديم الخدمات الإلكترونية وإنشاء الشبكات، ولم يعد يبيع أجهزة الحواسيب يحتل إلا حيزاً ضيقاً في أرباح الشركة.

لقد وعت شركة «كارير» هذا الخطر وبذلت نموذجها الاقتصادي لتحويل إلى شبكة، فتمرض من الآن فصاعداً على الزبائن خدمات في مجال التبريد.

إن هذه الشركة ترتكب في منزلك أو في مكتبك مكثفات نفى مُلْكاً لها، وأنت تدفع اشتراكاً شهرياً من أجل الحصول على الهواء البارد. فإذا كانت الشركة تحتفظ بملكية نظام التبريد أليس من مصلحتها أن تستعمل أقل قدر ممكن من الطاقة لأنها ستدفع فاتورة الاستهلاك؟ حين تكون التكاليف على عاتق الشركة، فإنها ستاهم أكثر في حماية البيئة، لا بسبب اهتمامها المفرط بها، وإنما بدافع التوفير. هذا هو مثل عن التطور الإيجابي الذي تحدثه الشبكات. وهنا النموذج يتيح لنا إقامة الصلة المباشرة بين الحصة المالية للشركات والأفاق الثابتة للعالم الذي نعيش فيه. على الأقل، وبها يكون الأمر كذلك...

### لقاسم المخاطر

لو اعتمدنا المنطق نفسه، فإن مصلحة خبر للأدوية في نظام السوق تكمن في بيع أكبر عدد من الأدوية: إذا كنا مرضى، فإن المخاطر تكون في أفضل أحوالها. لكن اليوم، حتى في هذه الصناعة التي تحتفظ بهوامش كبيرة للربح، فإن الأدوية العامة أعادت خلط الأوراق، خاصة أن العولة والتكنولوجيات الجديدة ساهمت كذلك في تقليص أرباح التحويل إلى صفر. إزاء هذا الواقع، أطلقت شركة «غلاكسو-سميث كلاين» في بريطانيا برنامجاً تجريبياً أطلق عليه اسم «إدارة المرض» *disease management*. والمهمة الجديدة التي حددها المخبر لنفسه تقضي بأن تكون في صحة جيدة، وفي مأمن من الأمراض الخمسة (الاضطرابات العصبية، الجلطة القلبية، الجلطة الدماغية، السرطان والسكري) 24 ساعة على 24 و7 أيام على 7 طيلة أيام حياتك. هل هو عمل مجاني؟ إذا كنت في صحة جيدة، فإن المختبر سيبيع أدوية أقل: كيف يبيع إذن المال؟

في الواقع إن هذا المخبر أقام شراكة مع شركة «الأعمال من أجل الأعمال» *business to business* التي تتيح له تحقيق أرباح على مستوى كبير بالتعاون مع شركة التأمين BUPA التي تمنحني الأرباح ما دامت شركة «سميث كلاين»

لمحافظ على صحة المشتركين معها، وهؤلاء يدفعون اشتراكاً سنوياً. والمرحلة التالية لهذا النظام تكمن في إشراك الموظفين، ذلك أن مصلحتهم تلعب في نفس الاتجاه، لأن الموظف المريض يزد من نسبة الغياب ويحد من إنتاجية الشركة. على عكس ذلك، إذا حافظ الموظفون على صحتهم، فإن الشركة ستكون مغتلة لأن ذلك يزد من الإنتاجية. إذا توصل المخبر للبقاء الموظفين في صحة جيدة، فإنه يزد من أرباح شركاته في الشبكة، من مستخدمين وشركات تأمين. في هذه الحالة، بإمكان الشبكات أن تنمو وتطور، وفق هذا النموذج، في العالم بأسره.

في نظام السوق، لمنهي الشركات المال من خلال حجم التحويل الذي تقوم به، يُضاف إليه هامش التحويل. في الشبكة، تنعكس الحالة تماماً: إن مختلف الفرقاء يبنون المال بتقليص الإنتاج، والتشارك بالمجازفات وتقاسم الأرباح. في الشبكة، ليس هناك من منافس، وكأننا في عائلة كبرى من الناحية الاقتصادية، حيث يضع كل واحد مصلحته في إطار المجموع. وهذه العائلة يمكنها أن تشمل العالم بأسره.

### المصر للزائد للسلطات

في المستقبل، ربما لن توجد سوى بعض الصناعات الكبرى موزعة على شبكات: صناعة الترفيه، صناعة الصحة، صناعة الترية... ولكن هل علينا أن نمنى ذلك فعلاً فيها يخص الترية على سبل المثال؟ إن الشبكات لن تعمل بالضرورة من أجل صالحنا. هناك بالفعل شبكات سبة. نأخذ مثلاً شركتي «نوفارتيس» و«مونسانتو»: حين تباع هاتان الشركتان بفوزاً معتدلة وراثياً ومضمونة إلى أحد المزارعين، لا يتعلق الأمر بنظام السوق، وإنما بطريقة جديدة لعقد الصفقات، لا يكون فيها لا مشتر ولا بائع. إن نوفارتيس ومونسانتو تعقدان اتفاق إجازة مع المزارع تسمح له بالدخول إلى الملكية الفكرية، إلى التركيبة الوراثية ADN لهذا البزار، وذلك لمدة محددة،



قد تشمل فصلاً زراعياً. لكن مُلكية البلدا تبقى في يد الشركة الذي عدت. من هنا ترغب شركتا مونتاتو ونوفارتيس ألا تبعا أبداً بلداً واحداً. ذلك أن مصلحتها تكمن أكثر في أن يكون كل مزارع في العالم بحاجة للبلود التي يصنعونها: يتوجب على المزارعين أن يلبجوا لخدماتها من أجل الدخول إلى الملكية الفكرية للبلدا.

إن هذا الحصر الغريب للسلطة يشكّل الوجه الثاني للعملة: إمكانية استعمال التكنولوجيا الجديدة التي تخلق علاقات جديدة «الأعمال من أجل الأعمال» و«الأعمال من أجل المستهلك» تعني أن حصر السلطة في الشبكات، نظرياً وعملياً، يتخطى كثيراً الاحتكار الذي يمارس في الأسواق، حتى من خلال تنظيم أفقي وعمودي. علينا إذن أن نعيد التفكير بمفهوم قاتون مواجهة التكتلات، لأن هذا المفهوم حُدد من أجل الأسواق التي حلت الشبكات محلها. بما أن الشبكات عالمية، فلا بد من نظام عالمي لمواجهة التكتلات. ولا بد لمقاربة هذا الموضوع من بعض التدقيق، ذلك أنه لا بد من وضع هذا التشريع بدقة جراحية لكي نحافظ على الشبكات الجيدة ولكي نلأق سيطرة السيئة منها. وسيشكّل هذا الأمر أحد التحديات السياسية الكبرى لهذا العصر الاقتصادي الجديد.

### «المال هو الوقت»

إن كل التبادلات وكل النشاطات تقريباً التي ننخرط فيها، ودون أن نلاحظ ذلك، هي من الآن فصاعداً نشاطات تجارية. اتنا ندفع من أجل الدخول إلى كل هذا الدفع من الخبرات الذي نعيش في وسطه، والأمر ينطبق حتى على أعمالنا الاحتياضية اليومية. لقد كان للأسواق بداية ونهاية، وخارج عمليات التحويل لم يكن الوقت مرتبطاً بقيمة مادية. إلا أنه من الآن فصاعداً سيتحول الوقت إلى بضاعة، 24 ساعة على 24 و 7 أيام من 7، وسوف ندفع من أجل دفع الخبرات. هل بإمكان الحضارة أن تعيش إذا تحوّلت كل علاقاتنا إلى

سلعة تجارية والمحفذ صفة تعاقدية، بدلاً أن تكون علاقات اجتماعية وقائمة حل المشاركة؟ ان الحياة في الولايات المتحدة تحكمها قواعد التجارة وهي في مظهرها أقل اجتماعية مما في أوروبا، لكن أوروبا مهددة كذلك، حتى لو كان بإمكاننا أن نأمل في أن تسير الأمور بغير هذا الاتجاه.

الي أسأل في غالب الأحيان مديري الشركات الكبرى الذين التقيهم إذا كانوا يعتقدون بأن نوعية حياة عائلاتهم قد تحسنت قياساً على التكنولوجيا التي يستعملونها؟ وقد أجابني الجميع دون استثناء بالنفي. على عكس ذلك، انهم يرون أن نوعية الحياة تراجع، بسبب هذا السباق اللاهث مع الوقت. ان الوقت ينقصنا بالفعل إلى درجة ان الوقت نفسه اكتسب قيمة تجارية. حين أسأل رؤساء مجالس الشركات إن كانوا يتلصسون سوءاً في آخر الفسق، فإن جوابهم واضح: الحالة تزداد سوءاً. ان طريقة استعمالنا للتكنولوجيات هي موزونة لنا بالذات.

ان البريد الالكتروني الذي نبادله بواسطة الانترنت يبدو بالطبع أمراً عملياً. لكن استعماله يتعمق، إلى درجة ان كثافة التبادلات تتزايد بطريقة مهولة: يكفي أن نغيب لبضعة ساعات حتى تتجمع مئات الرسائل في حاسوبنا. ويجبرنا الصنّاعون أهم أدخلوا «عملاء أذكاء» إلى برامجهم، ليساعدوا في فرز هذه الكتل الضخمة من المعلومات. لكن ذلك يتيح لنا فقط ان نستلم ونعالج كميات هامة، إلا أن المشكلة تبقى على حالها. والأمر ينطبق كذلك على الهواتف المحمولة. هل المسؤولية تقع على التكنولوجيا؟ هل يجب أن نحملها إلى هذا النظام الاقتصادي الجليدي الذي بدأ يتشقر؟ ألا يعود الخطأ إلينا بسبب عدم قدرتنا على طرح الأسئلة الجيدة: كيف يمكن لثورة التكنولوجيا هذه أن تشكل «إضافة» إلى حياتنا وليس بدلاً لوجودنا؟ اننا نهافت للتأقلم مع التكنولوجيات، دون أن نأخذ مسافة لتساءل كيف يمكننا ملائمة هذه التكنولوجيات مع ما تبقى لنا من حياتنا. وما دما لا نواجه هذه المشكلة، سوف ينقصنا الوقت، والتحرر

الذي نفّث عنه في التكنولوجيا لن يكون إلا وهماً.

**تحويل الثقافة إلى سلعة، التهديد الأكبر**  
أود أخيراً أن أشير إلى تبدّل أكثر عمقاً كذلك، بالأخص هنا في باريس وفي اليونسكو. اننا ننقل من التجارة الصناعية إلى التجارة الثقافية. إن الاقتصاد القديم لم يتدنّر، لكنه أصبح المادة الأولية ومهاد النظام الاقتصادي الجديد الذي يتطور. لا تزال الزراعة موجودة، لكنها أصبحت المادة الأولية الأساسية للاقتصاد الانتاجي. ولقد بقي الانتاج الصناعي لمدة طويلة القطاع الذي يؤمن المواش الأكبر للربح. أما اليوم فقد أصبح الانتاج الصناعي كما أصبحت الزراعة مادة أولية تتولاها البلدان النامية. كان هذا الانتاج الدعامة الأساسية لاقتصاد الخدمات، حيث كانت تتحقق المواش خلال العشرين سنة الأخيرة من القرن العشرين. واليوم أصبح اقتصاد الخدمات مادة أولية أساسية للاقتصاد الذي أصبح يركز على دفع الخبرات.

لم يعد الـ 20% من السكان الأكثر ثراء يتساءلون إذا كانوا يريدون اقتناء منزل، لأنهم يملكون منزلاً. انهم يتساءلون ما هو دفع الخبرات الذي يفتشون عنه. إن الـ 5% من السكان الأكثر ثراء يصرفون في «الخبرات» بقدر ما يصرفون لشراء المقتنيات والخدمات، وهنا نجد المواصلات. اننا نتطور باتجاه تجارة الثقافة: الأسفار، مجتمعات الترفيه التي تأخذك بعيداً، السينما، التلفزيون، الحاسوب، الموقع على الإنترنت، الرياضة، الطبخ، وحتى القضايا الكبرى كذلك... كل ذلك محوّل إلى «مضمون»: اننا ندفع ثمن «القصص» التي تملا حياتنا. لقد أصبحت الثقافة المورد الأساسي. ولكن ماذا سيحدث لو استغلنا هذا المورد؟

إن التنوع الثقافي مفهوم يوازي بأهميته التنوع الطبيعي. على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين بالغنا في استغلال الأنواع الطبيعية والموارد الطبيعية إلى درجة أنه علينا اليوم أن نواجه نقصاً فاضحاً في الموارد الوراثية ونواجه

أبهاً تسخين الكوكب. في القرن الحادي والعشرين ستحول آلاف السنوات من الخبرة الثقافية إلى «مضمون» تجاري. ولكن يمكن للتوسع الثقافي أن ينفذ، وحينها ستصل إلى نتيجة محنومة كما هو الحال بالنسبة للتوسع الطبيعي. منذ عدة سنوات، وفي كنف اليونسكو، واجهت فرنسا الولايات المتحدة بتأكيدها بقوة على أن الثقافة أساسية، ولا يمكن تحويلها إلى سلعة. وقد عارضت بلدان عدة هذا الموقف المنزول حول قضايا الثقافة والتجارة. كانت فرنسا على حق، وربما كانت محقة أكثر مما يلزم، إلا أنها بكل حال كانت على حق.

إن المعركة في القرن الحادي والعشرين ستكون بين التجارة والثقافة. ماذا سيحصل لو فشلت التجارة كل تاريخنا لنحوّله إلى بضائع؟ هل بإمكان الحضارة أن تعيش إذا أسلمت الثقافة بكاملها إلى التجارة؟ البعض يظن ذلك. أما أنا فليست متأكداً ولا أشاطر فكرة السياسة القائمة على «الخط الثالث» التي ترتبط بتقليد يعود إلى عصر التنوير. لقد كان ديكارت (Descartes) ولوك (Locke) ونيوتن (Newton) وكوندورسي يعتقدون أن الظروف المادية هي أولية، فجعلوا منها أساساً لثقافة متفوقة وبيئة ثقافية تركز عليها. وشاطرهم الرأي ذاته كل من سميت وريكاردو (Ricardo) وماركسي وأنغلز (Engels)، الذين اعتبروا أن الظروف المادية تأتي أولاً والثقافة ثانياً. من هذا المنظور لا تكون فرنسا ومعظم بلدان أوروبا الغربية قد تبنت في أي وقت فكر التنوير، حتى لو انتمى إليه بعض نخبتها الثقافية.

يعتقد البيدان كلنتون (Clinton) وبلير (Blair) أن بناء اقتصاد شمولي سليم باعتناء سياسة «الخط الثالث» سيؤمن الظروف الملائمة لتنمية الثقافة والمجتمع. بالنسبة إليهما، كل شيء يتأتى من التجارة العالمية ومن العلاقات التجارية. لقد أساءوا فهم اتنويولوجيا التاريخ. انهما لا يزالان يعتقدان بأن التجارة تولد الثقافة، فيما هي في الواقع نتج عن الثقافة وتفيد منها: هل بإمكاننا أن نذكر مثلاً واحداً في التاريخ يُظهر أن علاقات تجارية قامت أو دولة نشأت أولاً ومن ثم لحقتها الثقافة؟ لقد أخطأنا منذ عصر التنوير حتى

«الحظ الثالث»، مروراً بأدم سميت وكارل ماركس: ليست التجارة في أصل الثقافة، وإنما هي مستغلة منها. ولكن ما الذي يحصل حين يستعمر المستغيد المُحسِن إليه؟ هل بإمكان الحضارة أن تقاوم هذا الاعتداء؟

توجد طرق للصمود في وجه هيمنة التحكم الآلي بالفناء والموت: الجغرافيا، المستوى المحلي، التنوع الثقافي وكل ما ينشط الثقافة. تشكل الثقافة من كل أشكال الانتهاءات التي تحدّد شخصيتنا والتي لا ترتبط لا بالعلاقة التجارية ولا بالدولة. إن الثقافة لا تتلخّص في كونها «القطاع الثالث». وهي تشمل الدين والرياضة والفن والسبنا والألعاب والصدقة النخ. الاقتصاد يختص بحقل العمل، حيث تنشأ قيمة الاستخدام. أما الثقافة فهي حقل الترفيه حيث تنشأ القيمة للثبات. ونحن نعيش الحالتين في العالم الواقعي، العمل والترفيه، إلا أن العصر الحديث يرتكب خطأ جسيماً: يجب أن يكون وقت الترفيه أكبر، والعمل ليس إلا لتغطية تكاليف الأوقات الحرة. لكننا عكسنا هذه المعادلة في القرن العشرين، ونحن ننصرف كما لو كانت الأفضلية للعمل، فيما يختصر الترفيه بها نقوم به بين عملين.

إن معظم المتظاهرين في حيّاتل وواشنطن ولفوس أو براغ هم شباب يستخدمون التكنولوجيات الحديثة. وهم يؤيدون التجارة بشكل واسع. لكنهم لا يريدون أن تلوب هويتهم في هذه العملية. كيف يمكننا من جديد إيجاد توازن ذكي يحترم الآخر، بين الثقافة والتجارة، بين الترفيه والعمل، بين اللعبة التي تنشأ للثبات والقيمة المعدّة للاستعمال؟ لا بد لنا من الاستفادة القصوى من ثورة التكنولوجيات الحديثة وإنشاء نظام اقتصادي جديد دون أن نضحي الثقافة التي هي مصدره.

في هذا المجال أضغ أملي في أوروبا، خاصة حين أنظر لى فرنسا وإيطاليا وربما ألمانيا. إن أوروبا الغربية لا تزال مقتنعة بأن الثقافة تأتي في المقام الأول، وتليها التجارة. كم من الوقت يمكن لفرنسا أن تعيش لو زالت كل ثقافتها، وكل مؤسساتها وملحقاتها في يوم من الأيام؟ لو انهار الاقتصاد

بأكمله وكذلك الدولة وقيمت الثقافة في المقابل، فإنه سيكون باستطاعة الفرنسيين إعادة بناء كل شيء. من هنا يتبين لنا أن الثقافة هي الشيء الأهم في هذه البلدان.

إن لدينا مثلاً معكوساً: بعد سقوط الاتحاد السوفياتي تهاقت عدة شركات امبركية كبرى إلى بلدان أوروبا الوسطى والشرقية. ولكنها فوجئت بالأخفاق، لأن الشيوعية كانت قد دمرت كل المكونات الدقيقة للقطاع الثقافي، إلى درجة أنه لم يعد هناك من مخزون اجتماعي تُرسى عليه علاقات تجارية عميلة. وكانت الاستثناءات الوحيدة في هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا بفضل بقاء قطاع ثقافي في هذه البلدان، حتى في أكثر الأوقات سوءاً. في الحقيقة، أننا نحتاج إلى أجيال لكي نبني ثقافة.

لا بد من أن تقوم سلطة مضادة للعولة تسبح لنا للحصول على العولة وعلى الثقافة معاً. هذه السلطة المضادة تكمن في الجماعة. ولكن ما هي القوة التي ستولد هذه المقاومة؟ إن الدولة التي هي في تراجع والشركات ذات الطابع الشمولي والتي تعمل في التحكم الآلي بالفضاء لا تتعاطى كثيراً مع المجموعات المحلية. من سيد إذن هذا الفراغ؟ هناك ثلاث قوى متعارضة تعمل على إعادة الاعتبار إلى المستوى المحلي وإلى الجماعة والتكيف الثقافي. يأتي أولاً «القطاع الرابع» المتمثل بالاقتصاد الموازي وبالسوق السوداء، بل بالجريمة المنظمة. وهنا يمكن أن تتوضح الفكرة بالعودة أيضاً إلى البلدان التي عاشت سابقاً تحت النظام الشيوعي: إن إلغاء القطاع الثقافي والتضامني في هذه البلدان أدى إلى نشوء فراغ، وهذا ما سمح، بمجرد أن سقطت الأنظمة الشيوعية، بانتشار موجة من الاجرام لا سابق لها في أوروبا انطلاقاً من هذه البلدان.

هناك قوتان سوف تتواجهان من دون شك ضمن إطار الجماعات، لأنها ترمضان كل من طرفه، إحياء فكرة الجماعة: المجموعات الأصولية ومنظمات المجتمع المدني. إن هاتين القوتين تؤمنان بالمستوى المحلي والثقافة. إلا أن

المجموعات الأصولية، سواء كانت يمينية فاشية، أو مريدة للتطهير العرقي أو الديني، تؤمن بأن ثقافتها هي الوحيدة الصحيحة، وبأن سائر الثقافات هي معادية. أما فيما يخص المجتمع المدني، فإنه يؤمن أيضاً بالمستوى المحلي والجغرافيا، لكنه يحترم تنوع الثقافات الثقافية الذي يشكل ثراءً من التجارب على مستوى العالم. إن الثقافة ليست متاحة تملكه ونحافظ عليه، بل هي نعمة نستدعي التشارك والابتداع. إنها لفيضاء يساهم الجميع في ابتداعها.

لهذا السبب، أضع آملي في أوروبا. لم يحدث أن التقيتُ فرنسياً يتوافق مع الفكرة القائلة إن الثقافة ليست سوى حيلة لشركات التجارة. إن الفرنسيين يعتبرون أن التجارة أساسية لحياهم، وفرنسا كانت دوماً من البلدان التجارية الكبرى؛ لكن الفرنسيين لا يعتقدون بأن التجارة لوحدها تكفي لتحديد هويتهم. إنها قناعة تشكل عامل قوة لديهم.

إن البعض يتنبأون بأن الاتحاد الأوروبي سيتفوق قريباً للمرة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية على الولايات المتحدة بوصفها القوة الاقتصادية الأولى في العالم. ونحن الأميركيون، لم نفكر بعد بها يمكننا أن نجيب على ذلك. وهذا يعني أن أوروبا سوف تلعب دوراً على الصعيد الفكري والابتداعي. أمل إذن أن يكون بوسع أوروبا إطلاق نقاش واسع، لكي نجد السبل التي تمكن من التعايش بين الثقافة والتجارة. إذا كانت لأوروبا الشجاعة والإرادة والرفعة التي تمكنها من طرح السؤال الصعب حول التوازن بين العولة وثراء التنوع الثقافي، من طريق الاصغاء المتزايد لمجتمعاتنا المدنية، حينها يمكننا ربما أن نستخدم هذه الثورة التكنولوجية وهذا النظام الاقتصادي الجديد لكي نبني نهضة ثانية ونترك للأجيال القادمة ميراثاً يليق بها.





## هل الثقافة مهتمة؟

بقلم ميشال سير

إن التكنولوجيا «الجديدة» هي أقدم مما نتصوره بشكل عام<sup>(1)</sup>. يوجد نوحان من التكنولوجيات لا يمكن لهذا المصطلح المشتق من اللغة الانكليزية أن يميز بينهما: التقنيات - أي مجموعة الآلات - التي نستخدمها على الصعيد الانساني البدوي، بدءاً بأداة تكسير الجوز وصولاً إلى القنبلة الذرية؛ والتقنيات المتعلقة بالمعلومات محدداً، والتي لا يوجد مصطلح بالفرنسية يعبر عنها. لكن كلمة technology بالانكليزية تشمل المفهومين، مما يوهمنا بوجود تطور خطي في الانتقال من التكنولوجيات «الصلبة» إلى التكنولوجيات «الناعمة» التي لمحيط بنا اليوم. فالأمر ليس على هذه الصورة.

لقد واكبت التكنولوجيات الناعمة التاريخ الانساني، بل كان وجودها حاسماً في عملية التطور البشري: إن اختراع الكتابة مثلاً يعتبر تقنية تتعلق بطاقات المعلومات - أو «الطاقات الناعمة»؛ وكذلك الأمر بالنسبة لاختراع الطباعة. فلا عجب إذن أن تستمر التكنولوجيات الناعمة «ما هو ناعم»، والتكنولوجيات الصلبة «ما هو صلب».

<sup>(1)</sup> هذا النص الذي قُدم في المؤتمر أثناء الجلسة 17 من فعاليات المهرجان الثقافي والضيقي في 9 أكتوبر/نوفمبر 2001 نُشر بصورة مجمعة في جريدة «لوموند ديپلوماتيكة» (باريس/سبتمبر 2002).

وكما ذكر جيري مي ريفكين، فإنه في الاقتصاد التقليدي كانت التكنولوجيات المتعلقة بالطاقات الصلبة تستمر الطاقات الصلبة. لكن التكنولوجيات الناعمة كانت موجودة من قبل واكتشفت «عصر الدخول إلى الشبكة». لا يجب أن ننسى بالفعل أنه إذا كنا قد تعلمنا الكتابة باللفات التي اهتمنا عليها، فإن من بين ألف لغة في العالم هناك أكثر من تسعة وخمسين لا وجود لها إلا عن طريق المشاهدة. ذلك أن الشعوب الناطقة بها لم تتح لهم فرصة تعلم الكتابة. من ناحية أخرى، منذ اختراع الطباعة كانت ممارسة القراءة والكتابة ودخول المكتبات أمراً متعلقاً بالطاقات الناعمة. إن تطور التاريخ ليس إذن عطيّاً، ينطلق من التكنولوجيات الصلبة ليصل إلى التكنولوجيات الناعمة. هناك بالأحرى تاريخ مزدوج: من جهة تاريخ الطاقات الناعمة، ومن جهة أخرى تاريخ الطاقات الصلبة.

### خطية السمعية

إن التكنولوجيات الناعمة التي تستمر «ما هو ناعم»، وبصورة تلقائية الثقافة، هي في عز ازدهارها. والحالة هذه في التراث الأوروبي، هناك تفكير في تحويل الثقافة إلى سلعة انطلاقاً من مفهوم القانون الكنسي، المعروف بخطية السمعية. بأن هذا المفهوم من نص في «أعمال الرسل»، يتكلم على سمعان الساحر الذي كان يبيع الأشياء الروحية ويتاجر بالربط الكهنوتية. من هنا كان أهل الثقافة يُطلقون عادة لقب «سمعان» على كل من يبيع أشياء ثقافية. وقد شكلت لنا هذه الأيديولوجيا السمعية لفترة طويلة حماية من تحويل الأشياء الثقافية إلى سلعة. لكنني لاحظت مؤخراً بفتاظة أن هذا الشعور بالحماية لم يكن إلا وهمًا، حين رأيتُ صورتي تستعمل ضد مشيتي في التلفزيون لأغراض دعائية. إنه عمل يناقض قناعاً، ويمكن أن يُنعت محمداً بالسماعيّ

في التحول الحالي الكبير، علينا أن نُجري تقييماً دقيقاً لما نربحه ولما نخسره.

هل نخشى خسارة الثقافة؟ لنضرب مثلاً.

من جيل لجيل تضعف ذاكرتنا، لأننا في إيماننا للذاكرة الشفهية لصالح الذاكرة المكتوبة، غالباً ما نقلل من اللجوء إلى طاقتنا المعرفية. هكذا وبمعكس ما نظن، فإن الذاكرة الشفهية أمتن من الذاكرة المكتوبة. في ثقافتنا يُفترض أن تكون الذاكرة ذاتية، «طاقة من طاقات النفس» يمتلكها كل فرد. ولم يحد أحد مكان الذاكرة في جسد الإنسان. والرؤية التي أقترحها عن الذاكرة مختلفة: ما إن اخترعت الكتابة حتى وجدت الذاكرة نفسها محيرة من ثقل ما، وتحولت الكتابة إلى مادة محسوسة. قبل اختراع الطباعة، كان كل الشخص المتقن الذي يود التعرف إلى أدب هوميروس (Homère) أو بلوتارك (Plutarque) أن يحفظ كتاباتها عن ظهر قلب. وأنت الطباعة تلغي هذه الضرورة وبالتالي لتريح الذاكرة.

هذا ما يفتر عبارة مونتاني: «أفضل رأساً جيد التكوين على رأس مملوء بالمعارف». لقد اخترعت الكتابة، وفقدنا الذاكرة. أصبحت الذاكرة جماعية وموضوعية، فيما كنا نظنها ذاتية ومعرفية. هذه العملية هي معطى ثابت لعملية التطور البشري. ليس علينا إذن أن نخاف الخسارة، لأننا نربح من خلال تخلفنا من إلزامية التذكر التي تسحقنا، وإمكان هذا الرأس الذي أتقن تكوينه أن ينصرف إلى نشاطات جديدة، أكثر إبداعاً. إن التكنولوجيات الجديدة تضع في تصرفنا كل ذاكرة العالم.

لقد وصف المؤرخ أندريه لوروا-غورهان (André Leroi-Gourhan) عملية التطور البشري على الشكل التالي: حين انتصب الإنسان واقفا لكي يتنقل، فإنه حرر أعضائه الأمامية من مهمة الحمل التي كانت تشغلها حتى ذلك الوقت. وحينها لمكنت اليد من تطوير إمكانيات القبض، فأصبح الإنسان «الإنسان الصانع» homo faber. وحين اكتسبت اليد ملكة الإمساك عسر الفم هذه الوظيفة التي كان يقوم بها حتى ذلك التاريخ. لم تكن الفم حينها من أن ينطق... فإذا ما قارنا بين الريح الذي حصلنا عليه في التكلم وخيارنا

لوظيفة الحنل، فما من شك ان ربنا في هذه العملية يتجاوز بكثير خسارتنا. هل هنا ما يحصل من جديد؟

في هذا التطور، انه الكائن البشري بذاته الذي يتغير في بعده المعرفي. لكنه كان يتغير دوماً بقدر ما كانت تطور التكنولوجيات الناهمة. ويصح هذا الأمر بصورة خاصة في مجال العلوم. كلنا يذكر دون شك الأعمال التطبيقية أيام الدراسة الثانوية: كان المطلوب، انطلاقاً من تجربة مقترحة، ان تقوم بقياسات، نضعها على جدول بياني، مما يتيح لنا استنتاج قاعدة ثابتة. قليلة كانت هي الاختبارات والمعطيات التي كانت تسمح بالتوصل الى خلاصات باهرة. ولكن بالقليل من المعطيات والاختبارات اكتشف نيوتن قانون الجاذبية.

تتولى التكنولوجيات اليوم القيام بالملاحظات وقياسها آلياً في زمن حقيقي، ومن ثم تسجيل هذه المعطيات دون تحديد مدى قدرها، الى درجة الوصول الى برنامج يرتكز على إشرارك مستخدم الحاسوب في العالم بأسره بحيث يتم وصل أكثر من مليون جهاز وإتاحة الامكانية بالتالي لاستخدام المعطيات. اتنا نبذل كذلك في نموذجا العلمي: ان العلم الحالي لم يعد له أي شيء يربطه بالملم الذي كان قائماً منذ بضعة عقود.

### ثلاثة معان لكلمة «ثقافة»

في الأصل، اخترع شيشرون كلمة «ثقافة»، حين قال «إن الفلسفة هي ثقافة النفس». ان هذا التحديد الأول للثقافة يندرج إذن ضمن رؤية إنسية، تبناها فلاسفة القرن السادس عشر، مُطلقين بذلك مقولة «الإنسان المتنور» honnête homme. وأتى المعنى الثاني للثقافة من ألمانيا، وقد استعمله كانت، ومن بعده بشارك في كلامه على «النضال من أجل الثقافة» Kulturkampf<sup>(2)</sup>، وهو يعني مجموع عمليات التطور التدريجي التي يحققها

<sup>(2)</sup> مقتطف من أصل 1882 هو الاسم الذي أطلق على المواجهة التي قام بها بشارك ضد الكنيسة الكاثوليكية من 1870 حتى 1885

مجتمع بشري. انطلاقاً من ذلك فإن ثقافة المزارعين المهتمين بتربية الخنازير أيام طفولتي كانت جزءاً من «الثقافة الفاسكونية». إلا أنه ليس لهذه الثقافة سوى قواسم قليلة مشتركة مع راقصات الاويرا، اللواتي يتسبن بالأحري للتعريف الأول للثقافة. بالنسبة لي، إن الثقافة هي هذا الخط الذي يبدأ مع الخنزير ليصل إلى الاويرا، والعكس صحيح. بناء على هذا التعريف، لا يُعتبر مثقفاً الشخص المتميّز في ذوقه الفني ولكنه لا يعرف شيئاً عن الثقافة بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة، ويصح الأمر كذلك على عالم الانتروبولوجيا الذي لا يفهم شيئاً عن الفن.

أما التعريف الثالث، وهو الأحداث، فيحدّد الثقافة على أنها سلعة يمكن تسويقها عالمياً. بدأت الشركات لتحقيق أرباح ضخمة من خلال تسويقها التجاري لأشياء ثقافية ترجع إلى التجربة الإنسانية. إن فيلم «تينانيك» يندرج ضمن إطار الخبرة البحرية العالمية، وفيلم «الحمد العمودي» Vertical limit يندرج في نطاق الخبرة الجبلية العالمية - التي يمكن لأي واحد منا أن يكون قد جرّبها -، حتى لو كان الأمر يتعلق بإخراج سينمائي أو بمؤثرات مرئية لتجربة حصلت في السابق...

إننا نتكلم اليوم على مواجهة بين الثقافة الشمولية المعولة والمحوّلة للسلعة، والثقافة المحلية في المفهوم الانتروبولوجي التعارف عليه للمصطلح. وسيكون عجباً حين تُطرح مشكلة إقفال الحدود من أجل مقاومة الثقافة المعولة. سيكون علينا لو اعتمدنا هذا المنظور أن نختار بين ديزني لاند و«آيات الله».

### لدى الثقافي

كيف نكتسب ثقافة؟ في المعنى الانتروبولوجي أولاً هناك عناصر نرثها، مثل مكان ولادتنا ولغة آباءنا وبعض تصرفاتنا وعاداتنا وتقاليدها. ولكن بالتأكيد لا يُعتبر هذا كافياً ليصبح أحدنا شخصاً مثقفاً. ففي الواقع، ما إن تنطلق ثقافة على نفسها حتى تختنق وتموت. إن الثقافة، وانطلاقاً من نقطة

معيّنة، هي اختراع لطريق يفقدنا خطوة خطوة، من مكان قريب الى مكان أبعد منه في رحلة نهملنا نكتشف ثقافة مجاورة، ومن ثم ثقافة أخرى أبعد منها.

ان الطريق من ثقافة الى أخرى مزروع بالعوائق، ومن الصعب علينا أن نلتقي بالآخر الذي لا يكون في أغلب الأحيان الشخص الذي تصورناه. ولا يكون سهلاً علينا دائماً اللولج الى لفته والى عاداته ومعتقداته. إنها يمكننا في هذا المسار أن نشعر بانجذاب تجاهه، وأن نكتشف عادات غريبة عنا. هل هناك أجمل من الصناعات التقليدية البرازيلية؟ أم هل هناك أعظم، في بعض جوانبها، من رقة الثقافة اليابانية ونعومتها؟ ليس للثقافة حدود، فهي قابلة للاختراق. لم تكن فرنسا ملتصقة بفرنسيتها كما كانت عليه في القرن السابع عشر، ومع ذلك فقد استوحى مولير (Molière) كثيراً من الايطاليين وكورناني (Corneille) من الاسبان.

ان المواجهة المعلقة بين المحلي والشمولي، أي بين الثقافة التي تعني مجموع عمليات التطور التدريجي المكتسبة في مجتمع بشري من جهة والثقافة المحوّلّة الى سلعة من جهة أخرى، يندلّ على عدم فهم عميق لما هو المدى الثقافي. ان المدى الثقافي مكوّن على شكل حُيَيات. انه معقد، ويختلف بالنسبة للأشخاص، وتتداخل فيه الممرات والجواجز والمعايير والمضائق والجلال التي يتعذر عبورها الخ. وكل واحد منا يخطّ الطريق الخاص به والفريد ويرفع بطاقته الخاصة التي تعبّر عن تميّزه الثقافي على الجميع. ان هذه الثقافات لا تخشى شيئاً، بما في ذلك الانترنت، لأنه هو أبداً مدى معقد وليس فضاء شمولىً.

وبالفعل، لذا كان من المعروف أن وسائل الاتصال هي عالية ومحوّلّة لأن تؤمّن لنا الاتصال المباشر مع أي مكان على هذا الكوكب، فإن استعمالنا لهذه الوسائل هو محلي بشكل مدعشراً هكذا، وبمعكس ما نتصوّر، فإن الهاتف المحمول قد أعاد وصل الروابط العالمية. ما من شك في أن استعماله يكتسي

كذلك بعداً شمولياً. إلا أن هذا الدمج تحديداً بين الاستعمالات المحلية والاستعمالات الشمولية لأجهزة مثل الهاتف المحمول أو الانترنت هو الذي يحول استعمالاتها إلى مدى معقد مزروع بالحواجز والممرات كما هي الحال في الفضاء الثقافي.

بطريقة ما، ليست الثقافة «الحقيقية» في خطر. ومع ذلك فأننا أتفق مع جيري مي ريفكين حول نقطة معينة: إن الثقافة بالفعل، وبمعكس ما كان ماركس يرى، هي التي تشكل البنية التحتية. إن عصر الفحم الحجري وعصر الفولاذ في أوروبا لم يكونا كافيين لبناء أوروبا، لأن الاقتصاد لا يشكل البنية التحتية. صحيح أنه توجد ثقافة أوروبية منذ القرون الوسطى. ولو تم التوافق حينها هل أن الثقافة هي البنية التحتية، لكان يكفي أن تؤسس الجامعة الأوروبية، ويشتجع تبادل الشباب وبناء ثقافة مشتركة من خلال البرامج التعليمية، ولكانت أوروبا قد تكلمت أربع لغات، كما هي الحال في صومرا، ولكانت أوروبا قد تكوّنت!

ولكن إذا حاولنا أن نحدّد الثقافة فعلاً، فإنها بنظري تعني شيئين. من جهة، أنها تتميز بعملية الشاقف، أي «السفر» الذي يتيح من مكان قريب إلى مكان أبعد، أن نلتقي بالآخر. ومن جهة أخرى، تُبنى الثقافة على قرارٍ خاص بالفرد، حين يقرّر: كلا، أنا لا أنتمي إلى هذه الثقافة. اننا نعيش تحوّلًا مهمًا في موضوع الانسان المعارف والمدرّك، والعلم الموضوعي والثقافة الجماعية. إن هذا التحوّل هو الذي يجعلني أسف فعلاً لكوني لست في سن الثامنة عشرة.





## هل نحن متجهون نحو شكل واحد للعمولة أم نحو أشكال متعددة؟ كيف نحمي التنوع الثقافي؟

هل تقود العمولة بالضرورة الى فرض نموذج الثقافة الغربية المركزية؟ وهل يستطيع هذا النموذج أن يتماشى مع هويات متعددة؟ أليس التفتيش عن المعنى مسألة تنحو أكثر فأكثر باتجاه الفردية؟

يستلهم فارغوش شايخان نموذج الهوية الإيرانية ليعرّف الحدائق الثقافية كهوية تقوم على التراكم والتعدد، هوية انعكاسية وغير مغلقة في آن معاً، هوية لا تتعارض أبداً مع أشكال الهويات الأخرى، بل على العكس يمكنها أن تلعب دور المصفاة الضرورية للعبور الى الثقافة الكونية، وأن تفتح الطريق أمام «انقسام الشخصية المروّض»: بهذا المعنى قد نكون كلنا غربيين.

وينطلق آلان تورين من استنتاج آخر هو القطيعة المتزايدة بين عالم أداتي طاغي الحضور، والتفتيش عن وهي اللغات الذي أصبح يحكم الواقع مهمة فردية، بين عالم يفتقر الى مضمون، وكُم كبير من تجارب فردية مجزأة تُسمى تسرعاً «ثقافة». وهو يدافع عن مفهوم جديد لحقوق الفرد في مواجهة عالم اجتماعي يلهم على القوف، متميزاً بملك عن التمسكين بالكلية والمدافعين عن

الحركة البحتة الذين ينون خطابهم على أساس التنشيطي الحاصل في مرحلة ما بعد الحفلات.

## «انحصار الشخصية المدجن»

داريوش شايفان

### العولة ثقافة جديدة

من الصعب معرفة المعنى الذي تخفيه لفظة «هوية». في الماضي، كانت الهويات العرقية والقومية والدينية متجذرة في ثقافات لكل منها تاريخه الخاص. أما اليوم فالعالم الذي نعيش فيه لا يمتُّ بصلة إلى العالم الذي اكتشفه ماركو بولو (Marco Polo) في القرن الثامن حين عبر آسيا سالكا طريق الحرير. في ذلك الزمن كانت العوالم مختلفة عما هي عليه اليوم: كانت الثقافات الإسلامية والهندية والصينية ثقافات مركزية ومكتفية بحداتها. لكن هذه المركزية أصابها التشظي مع ظهور الحضارة. اليوم، تجد هذه الثقافات نفسها متأرجحة بين «ما لم يحصل بعد»، و«ما ذهب إلى غير رجعة»: أي أنها لم تصل بعد إلى الحضارة، ولم تعد كذلك ثقافات تقليدية. هذه الثقافات التي تعيش في «الين-بين» هي ثقافات متشظية تماماً.

نتيجة لذلك نرى أن مقولة «حرب الثقافات» التي يتحدث عنها سامويل هتينغتون تنضوي على تناقض: ذلك أن الثقافة الكونية تشكل نموذجاً مبطراً. كل الثقافات الأخرى، وهي مساحات للوجود، تخلق مناخات وجود داخل حداتها ما. وهي لا تزال غنية بالكثير من المضامين

الأثروبولوجية (التعاشُر، العلاقات التواصلية القائمة على معرفة الآخر، المواطن الإنسانية، الخ). تشكل آثار هذه الثقافات القديمة نوعاً من نافذة مفتوحة على «ما وراء المرأة»، وتزداد أهمية بفاتها في أماننا بسبب تشظي كل الأونطولوجيات الكبرى.

العولة تعني وجود ثقافة كونية في العالم. وأياً تكن بشائر هذه الرؤيا الجديدة للعالم فهي تبقى رؤية غير آبهة بالنتائج المترتبة عنها. تقتصر معايير هذه الثقافة العالمية الفقيرة نسبياً على المعايير الاقتصادية. وهكذا فهي تبقى ثقافة عملانية، على الأقل على مستوى القوانين والمؤسسات. وهي تحمل بعض المفاهيم العالمية التي يجب أن نقبلها أياً تكن ثقافتنا الشخصية. تشكل هذه الرؤية عنصر الربط بل نوعاً من الحقل المغناطيسي حيث يمكن أن يلتقي الخطاب الديني والخطاب المهني، والخطاب القومي من غير تصادم ومن غير انزلاق للصراعات عرقية.

يشكل هذا الخطاب إذن مصفوفة: فهو يقلل من حدة التوتر الأكثر عنفاً ويفقد هم حماسهم الإيديولوجي. إن قواعد اللعبة هذه بالغة الأهمية: فإذا رفضناها تنورط في حرب عرقية لا نهاية لها، لأن كل الثقافات تحمل في جوهرها نزعة إلى التمحور حول هوية عرقية مركزية. هذا هو السبب الذي يجعل الخطاب العالمي ضرورياً، خاصة أننا نعيش في عالم متراجع. إننا نشهد من خلال تكاثر البدع على بحث مستميت عن فضاء تتجاوز جديده. وفي الوقت نفسه تسبب قوى الجمود في إطلاق العنان للابتعاد عن العقلانية والتهافت على الاستهلاك واعتقاد أنباط سلوك طفولية.

هكذا يتجاوز البحث اليأس عن مطلق ما مع الاحساس بفراغ الوجود. كذلك نلاحظ أن تسطيع العقول الناتج عن تأثير وسائل الإعلام، يتمجنباً إلى جنب مع تكوين وعي بالاختلاف تصنع الصورة الافتراضية. هذه ظاهرة أساسية ستغير طريقة وجودنا في العالم. بموازاة النظرة اليائسة إلى العالم تظهر إذن نظرة تفاؤلية، وذلك بفضل ما يمكن تسميته إحيائية تكنولوجية. لقد

دخلنا في مرحلة تعرف أحياناً بـ «الما بعد (ما بعد العالمية، ما بعد الحركات النسائية، ما بعد الاستعمار، الخ).

لكننا نصل هنا إلى المفارقة التالية: إن أي إغناء للروح لا يمكن أن يتم إلا في مجتمع مدني يخضع لأحكام العقل. كي يكون الإنسان روحانياً، يجب أن يعيش في مجتمع تحولت فيه قيم الدين إلى قيم دنيوية. ونستعبر كلام كانط لنقول إن الأثنين اللتين تهددنا هما «قدسية المقدس وعظمة السلطة».

### إسكاتية الربط للتبادل

نعيش في عالم تشظى فيه علم المعرفة ولم يعد فيه من وجود لحقيقة مطلقة، وبالأخص للحقيقة العقلية. إن نقد الحداثة كما مارسه نيتشه وهابدرم والفي بشر بنهاية الميتافيزيقا، انتهى إلى نظرية الفيلسوف الإيطالي فاتيمو عن «الأونطولوجيا الضعيفة» التي أضحت فيها بنى المقدس القوية. وقد نشأ من هذا التشظى ترابط وإطلاع متبادل بالمعنى الواسع للعبارة. لقد تطرق لهذا المفهوم كتاب كثر، منهم إدوار غليسان (Edouard Glissant) من خلال «الفكر العلائقي»، أو جبل ديلوز (Gilles Deleuze) من خلال «العلاقات التشعبية». تظهر انعكاسات هذا الترابط على كافة مستويات الواقع: حل صعيد الثقافات نرى أنه يدفع إلى الواجهة بعلاقات تشعبية تشكل وفق قسبواء تتداخل فيها الثقافات بعضها ببعض فينشأ عن ذلك مناطق اختلاط متداخلة. حل صعيد المعرفة، يظهر الإطلاع المتبادل من خلال أطراف واسعة من التأويلات التي تعكس رؤية للعالم تختلف باختلاف الأشخاص واختلاف قيمهم الوجدانية. من هنا يتجسج التناقض بين التأويلات التي تساوى في الأهمية كل في مجاله الخاص. وإذا فقدت الحقائق الميتافيزيقية الكبرى التي كانت تتأسس عليها علوم المعرفة القديمة قيمتها، يجد كل شخص نفسه موهولاً أن يفكر العالم حسب فهمه الخاص. حل صعيد الموهبات تظهر نتيجة الإطلاع المتبادل في ما يعرف بظاهرة

أرلوكين (Arlequin): لم تعد هوية واحدة تكفي لنلبية حاجاتي، أسافر من ثقافة إلى أخرى، أهاجر بين فجوات الثقافات. على صعيد وسائل الإعلام، يفتح الترابط للمجال لتكوين شبكة ولا استخدام الافتراضية التي تنسج شبكة اطلاع متبادل على المستوى الكوني. إن الصفة الآنية والمباشرة التي تميز هذه العملية القائمة في كل مكان هي التي نجعلنا نشهد اليوم ليس فقط اختزال الوقت والمسافة بل أيضاً عملية التلاقي بين الحواس جميعاً. هذه الحواس التي تدخل جميعها في علاقة تفاعل، كما لاحظ مارشال ماكلوان (Marshall McLuhan) عندما أكد أن سيطرة العين زالت لصالح الحواس الأخرى. ينشأ عن هذه المستجدات رفض أحادية الحقيقة، وأحادية الفكر، بينما يكسب الفكر المرنحل وتلاقح الثقافات ونشأتها أهمية كبيرة.

في مقابل هذه العولة «المتعددة الألوان» تعود النزعات القومية المشنجة، وشياطين القبيلة والمواقف الهوية المتصلبة إلى الظهور من جديد. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه المقاومة للمتعددة الأشكال، لا مناص اليوم من العولة ولن يتمكن شيء من إعاقة تقدمها. في هذا المجال يبدو أن الإعجاب الشديد بالبوذية في الفترة الراهنة مرده إلى هذه النزعة لمقاومة العولة؛ فالبوذية هي الدين الوحيد في العالم الذي لا يقبل بالكاكن ولا بالألوهية. البوذية دين يقوم على أونتولوجيا منشطية تقدم رؤية سبئية للعالم يحكمها مبدأ السبئية الترابطية. هذه الخصائص نضع هذا الدين في علاقة تواصل مع قوانين العلم الحديث. وهذا هو بلا شك السبب في أن علماء عديدين يقارنون بين البوذية والتحولات الحديثة لعلم الفيزياء، فكلاهما يتبنيان مبدأ تآثر الوجود. لم يعد هناك من وجود بل تتابع اللحظات هو الذي يخلق وهم زمن مستمر. يجب أن نضيف إلى ذلك أن البوذية تقدم اليوم تفسيراً مفهماً لعبية العالم وفي الوقت نفسه تدل على طريق خلاص لا صلة له بأية ألوهية وخاصةً بألوهة القبيلة.

يخلق الترابط مساحة تلاقح كما يدل على ذلك نموذج الولايات المتحدة الذي تمت دراسته من خلال مسألة التعددية الثقافية. في هذا البلد يتحدثون

عن هويات حدودية وعن هويات عابرة للحدود في إشارة إلى هؤلاء الذين يعبرون فوق الفجوات القائمة بين الثقافات بواسطة وعي خلاسي. خلال إقامتي في فينيس بيش، في لوس أنجلوس، وجدت حل طول شاطئ من عدة كيلومترات، سلسلة من المتاجر الصغيرة التي نهضت ثقافات شديدة التنوع (شعائر شامانية لهود أميركا، تماثيل بوضعيات اليوغا، تديك باباي، تكنولوجيات الواقع الافتراضي الخ). ونحن نتزه في هذا المكان لمرأمانا كل حالات الوعي من العصر الحجري الحديث إلى عصر المعلوماتية، كما لو أن أشكال الوعي كلها وضعت بعضها إلى جانب بعض في حركة استعادة هائلة.

هكذا أدى زوال الخطاب المهيمن إلى تكوين التعددية الثقافية. بعد عصر الإيديولوجيات أصبح بإمكان كل شخص إلقاء آرائه الخاصة. نرى اليوم أن ما كبت من أشكال الوعي يعود للظهور على السطح: فمن يتبع الشامانية ويعبد الطبيعة يعيش اليوم جنباً إلى جنب مع التكنوقراطي. بالطبع لا يمل هذا التجاور مشكلة التواصل والتضام بين أشكال وهي العالم المختلفة والمتفاوتة زمنياً على المستوى التاريخي. فكيف العبور فوق هذه الفجوات التاريخية والمعرفية؟

في المحصلة، أصبحنا جميعاً نحترف تنسيق الأشكال المتأخرة. منذ أربعين عاماً كتب أحد تلامذة يونغ أن «الفن الحديث يوجد بين الغوضي والنموذج المثالي»<sup>11</sup>. اليوم يتمتع الشامان عند التبت بالاحترام نفسه الذي يتمتع به موسى ويوذا. ولمحمد جدلية لقيائل الأستيك مكنتها إلى جانب منظر طبيعي صيني أو منحوتة مصرية. على الرغم من ذلك فإن حرفة التنسيق هذه يمكن أن تحل محاطي وإيديولوجيا، كما يحصل في العالم الثالث. في إيران بشكل الشريعاتي مثالا ساطعاً على ذلك: فهو ينسق بين الأفكار المختلفة مستحضراً ما يتخمنه الدين من حولة انفعالية يلوّجها في بوتقة الماركسية اللينينية ليصنع

<sup>11</sup> لفر "Kunst und Zeit". In *Grassers Jahrbuch*, Zurich, Biele-Vorlag, 1951

من كل ذلك مزيجاً متفجراً من شياطين الإيديولوجيا. المثال الأكثر سطوحاً هو الثورة الإيرانية حيث سيطر الدين على السلطة بعد قلب النظام الإمبراطوري القائم منذ 2500 عام. في تلك الفترة أدت الثورة إلى تدخل الدين بشكل كبير في الحياة المدنية ودغمت بالدين إلى مفاهيم خطيرة، وأفقدته رمزية مضمونه الروحاني وجعلته يخضع لعملية أدلجة. إن دخول الدين إلى حلبة التاريخ يدفع به بطبيعة الحال إلى التحول إلى إيديولوجيا.

أبعد من عودة الدين، تشكل جاذبية السحر واللاعقلاني ظاهرة في كل مكان. يبدو الإنسان الحديث مكوناً بكل اللاعقلاني الذي يلجأ في غياهب حركة التاريخ منذ قرون عديدة ثم خلالها تحويل المضامين الدينية إلى قيم مدنية وتقدم نحو العلنية. فهو يتم بالتجسيم، وبالتضمير يتحدث عن حيوات عاشها من قبل كما لو أنها معارف قديمة.

منذ بضعة عقود نشهد نمواً سريعاً للبدع الكبرى: كنيسة مون التوحيدية، شهود يهوى، عبادة الكريشنا، أتباع العصر الجديد (new age) الخ. يصنف تفرع جاك غويارد (Jacques Guyard) حركات البدع في فرنسا في 12 مجموعة: المبرنون، المشرقون، المبشرون بدنو الساعة، الشيطانيون الخ. من البديهي أن هذا التكاثر للبدع الذي لا سابق له في الثقافة الغربية يعبر عن أزمة روحية وعن إحساس بالفراغ الروحي لا تستطيع أن تملأه المسيحية التي أفرغت من مضامينها الروحية لصالح مضامين دنيوية.

يجب الإشارة كذلك إلى التحدي الديني الأميركي الذي يتحدث عنه غي سورمان في كتابه «العالم فيلني»<sup>(2)</sup>، كما يتحدث عنه هارولد بلوم (Harold Bloom) في كتابه «الديانة الأميركية»<sup>(3)</sup>. يبدو أن الولايات المتحدة تدخل اليوم في عصر ما بعد المسيحية. إنها ديانة تشكل كلها حول الأربعين يوماً

<sup>(2)</sup> Le monde en sa crise, Paris, Ed Fayard, 1997

<sup>(3)</sup> كتاب ديانة الأميركية لـ هارولد بلوم، The American Religion: The Emergence of the Post-Christian World, New York, Simon and Schuster, 1992



التي تفصل بين قيامة المسيح وصعوده إلى السماء. وهي تصف إلى حد بعيد بطابع غنوصي. وهذه الديانة إذ تعتمد على مزيج من التقنية المتطورة، وصناعة النجوم، والتبشير الإنجيلي المتلفز، تنجح في استقطاب الجماهير في كل مكان في العالم سواء في أميركا اللاتينية أو في أفريقيا أو أوروبا.

### التنوع الثقافي

ليس بمقدورنا اليوم أن نمتلك هوية واحدة. تضاف الهوية الحديثة إلى الهويات الأخرى التي نحملها من قبل: إن كل كائن من أي مكان أمي يحمل هوية حديثة بوصفه يعيش في زمنه. هذه الهوية هي الوحيدة التي يمكنها أن تنقسم على نفسها، أن تارجح بين طرفين، أن تفتح على الخارج، على عكس الهويات الأخرى التي تعيش منفصلة على ذاتها. هذه الهوية الحديثة قادرة على وهي ذاتها: وحدها قادرة على أن تعيد النظر في كل شيء بصفتها تتمتع بحس نقدي. في المقابل، يمكنها أن ترد الاعتبار إلى أقدم مستويات الوعي وأن تمنحها قضاء للتعبير عن نفسها، وأن تساعد على الربط بين عوالم تسمى إلى عصور مختلفة. يمكن القول مثلاً إن كل إيراني يمتلك ثلاث هويات: هوية ما قبل الإسلام التي يعود عمرها إلى عصر ملوك إيران والتي تجتمع كل مقوماتها في «كتاب الملوك»، الهوية الإسلامية وهي هوية حديثة نسبياً عمرها 1400 سنة فقط استوعبت معظم أساطير إيران القديمة، وهي تظهر إلى أي درجة استطاع الإسلام الشيعي الإيراني أن يستوعب الأفكار الرسولية، وذلك لما تملكه الرموز من سهولة في الانتقال من ثقافة إلى أخرى، دون أن يمر في منطقة التلاقح، عن طريق حوار داخل التاريخ الذي يدع نفسه أخيراً ثمة الهوية الحديثة.

بين هذه الهويات الثلاث هناك فجوات هائلة لا تزال قائمة. على الرغم من ذلك فإن الوعي بهذه الفجوات، وربط هذه المستويات الثلاثة للوعي يجعلنا أغنى من الإنسان الذي لا يعيش إلا داخل ثقافة واحدة. سوف نصبح

كالكائنات البرمائية التي تعيش على الأرض وفي الماء على حد سواء. نجد أنفسنا في الزمن الراهن على تقاطع حقول معرفة عديدة. نجد أنفسنا مفتحين بالتحامين: على تراثنا المعرفي القديم (التقليد)، وعلى ما يتطلبه المستقبل. إن هذا الفن الذي يقوم على مزج وإعادة تأهيل الفضاءات والمعرفات المختلفة يشكل «الطريق الثالث»، الذي لا يقع في فسخ اختزال المعارف الأحادية، ولا في فسخ الطوبانيات المستحيلة.

ربما يكون هذا الطريق هو الوحيد، طريق «انفصام الشخصية المدجج» أو الطريق الذي يسمح لنا «بالتكلم بعشرين فم في الوقت الواحد» كما كان يقول ديلرو.

## إعادة بناء الثقافة

الآن نوري

نظراً للطبيعة الاشكالية المحضة التي يشتمل بها النقاش سأنتقل من فناعة راسخة هي أنه لا وجود لمجتمع أو لثقافة أو لسياسة كونية. من المناسب إذن أن نوجه تفكيرنا نحو ظاهرة القضاء على التقاليد وأشكال الهيمنة وأنواع السيطرة الاجتماعية منطلقين من الفجوة القائمة بين عدة حضارات وحضارة واحدة، بين عقلنة واحدة وثقافات متنوعة. أريد في البدء أن أطبق هذه الفكرة على هذا الجزء من العالم الذي اخترع الحداثة، أعني بذلك الغرب. ما الذي يفسر التقدم الباهر للغرب خلال فترة تتراوح بين أربعة وستة قرون مما مكّنه من اكتساب سلطة هائلة؟

### هيمنة الغرب الاقتصادية والثقافية

الغرب هو الجزء الوحيد من العالم الذي قبل بأن لا يتأسس إلا على تصدّعات. فعل الصعيد الثقافي، يعرف الغرب بأنه قبول الانفصال التام بين عالم الأداة وعالم وهي الفئات للثاني. بعبارة أبسط، يعرف الغرب نفسه بأنه موت العالم الديني. على المستوى الاجتماعي، لطالما كان الغرب كذلك عالم التصدع التام. إن بناء نماذج اجتماعية للعمل وللغفكر إنما هو استجابة

لبداً أساسياً هو الاستقطاب، المواجهة بين الإيجابي والسلبي، بين العقل واللاعقل، بين الرجل والمرأة بين صاحب رأس المال وحامل عبء العمل، بين المستعير والمستعمر الخ.

هنا التصديق المزدوج يحدد هوية الغرب ومفهوم الحضارة. فيها لا يستندان إلى نموذج مثالي، ولا إلى مجتمع عادل، ولا إلى نهاية التاريخ. خلال مسيرتهم، تصور بعض رجال السياسة وبعض المثقفين مجتمعاً دخل في الحضارة بشكل كامل يلتقط أنفاسه بعد سباق مجنون. يستمر الباقي اليوم ويبقى هؤلاء المفكرون مرجعيات من الماضي.

بين رؤية العالم التي تحدث عنها داريوش شايفان وتعرف الغرب بأنه نصديق، كما ذكرت، مشكلة مشتركة أبعد من نزعات الحنين إلى الشمولية ومن الدفاع عن الحركة الصافية، هذه المشكلة هي التالية: هل يمكن تصور وتحقيق نوع من الاندماج ومن الانسجام بين عناصر قد تم فصلها عن بعضها أي بين مواطن الثقافة وظواهر الاقتصاد، بين عالم العقلانية الأدواتية وعالم التجربة الشخصية والفردية والجماعية؟ في المحصلة، المسألة الأساسية هي التالية: هل قامت محاولات هنا وهناك لإعادة البناء؟ وهل نجحت؟ هل استجيب في المستقبل؟ هل يمكننا تصور اتبعات لفكرة الحضارة، لفكرة المجتمع، وبدءاً من ذلك لفكرة الدين؟ أم أنه يجب علينا، على العكس من ذلك، أن نقر بأن هذه المفاهيم لن توجد أبداً بعد اليوم، وأن الطرق الجديدة تتجه على خط معاكس لأي جهد يسعى لإحياء كل ما تم تدميره؟

#### قطيعة لا عودة فيها إلى الوراء

في الغرب، بعد القطيعة الكبيرة التي شكلتها الرأسمالية، وهذا يعني نهاية «الأوهام السياسية» التي كشف ماركس عن مساوئها، وبعد نهاية فكرة الدولة، عندما استقل الاقتصادي عن السياسي، استتجنا أن جهوداً كبيرة للبناء قد بذلت خلال القرن التاسع عشر. في ألمانيا وإنكلترا أولاً ثم ظهر بعد

ذلك بخمسين سنة، في أميركا وفرنسا، مفهوم جديد هو مفهوم «الحقوق الاجتماعية» الذي يجمع بين خصوصية الطرف الاجتماعي وشمولية الحق أو المواطنة. هذه الفكرة موجودة في مفهوم الديمقراطية الصناعية. واليوم نرى مفهوم «الحقوق الثقافية» يتشكل بالطريقة نفسها.

في الوقت نفسه، نرى أن دولاً لا تنتمي للغرب تبذل جهوداً من أجل التحديث الاقتصادي. أول الأمثلة تأتي من ألمانيا واليابان اللتين ابتعدتا عن النموذج المركزي الهولندي والانكليزي الذي كمله النموذج السياسي الفرنسي. تدريجياً، جهدت كل البلدان لبناء اقتصاد حديث، وفق نماذج مختلفة (هل الطريقة السوفياتية، والمكسيكية، والمصرية، الخ)، لكنها مرتبطة بمقرّرات ثقافية مهمة.

من الصعب الآن نستج أن هذه الجهود على الرغم من التأثيرات الإيجابية التي أحدثتها في كل مناطق العالم، قد باتت بالفشل. إن المشهد المسيطر اليوم هو الانفصال التام بين عالم أدوات كلي الحضور ومساح جُرّدت من أي صفة اجتماعية لتحقيق وعي الذات. لم يعد في عالمنا وجود لشيء يمكن تسميته «مجتمع»: هناك جنباً إلى جنب لمجارب جزئية لاتعد ولا تخص، يطلق عليها بدون تفكير اسم «ثقافات»، وعالم «يتقدم على كل شيء» لا يجعل مضامين خاصة به ما خلا بعض الحاجات التي يمكن تلبيتها نسبياً. في عالم اليوم، يبدو لي أن لا شيء يسمح لنا بالتأكد أننا نشهد إعادة تكوين حضارات عرفت نفسها، مع كل ما تنسم به من الحداثة، بأنها مجتمعات متشظية. القطيعة الغريبة المزروجة حقيقة لا عود فيها إلى الرواء. لا شيء يدلنا على تشكل مجموعة كونية جديدة. بينما يزداد تأخر بلدان أوروبية مثل ألمانيا وفرنسا المنهكة في مناقشة نماذجها ونظم بنائها الاقتصادية، تبرز الولايات المتحدة كمثال ساطع على التكامل بين اقتصاد معلوم وهويات مجزأة. لا وجود لمرجعية مشتركة بين الاقتصاد الشمولي الذي يمتلك معايير الخاصة للحكم والتقييم، وتعريفات الذات بل تعريفات أشكال الضاعل مع الآخرين. تبحث مجموعات من

الأفراد عن هويتها - هوياتها - أي عن تعريف للماتما من داخلها، في عالم محدّد معاملة من الخارج فقط. في كل مكان تشهد سعيًا وراء النقاء، وراء التماثل، بل وراء اختطاع سلوكيات لملبها حضارة ما لقوانين السوق أو الحرب.

نميش إذن مرحلة انفصال الفرد عن المجتمع بل مرحلة رفض لكل محاولة لانتخراط الفرد في الأنشطة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية. إن أزمة الدولة - الأمة ترتبط بمسألة أكثر شمولاً. هكذا تعود الدبانات للظهور من جديد بشكل كارينكثوري في معظم الحالات: حتى لو كان الدين حاضراً اليوم أكثر من أي وقت مضى، فالكنايس (الدينية أو السياسية) هي في طريق تفكك لا تراجع فيه.

#### مرحلة ما بعد الحداثة أم مرحلة بناء؟

إن التشظي التام الذي تسم به مرحلة ما بعد الحداثة لا يمكن القول به. حتى لو كان هذا التشظي نتيجة حتمية فالقول به يعني أن نترك العالم لعصف السلطة والسلاح والمال. ليس من الممكن أن نسمي لل بناء العالم وأن نؤكد في الوقت نفسه غياب أي رابط بين المجالات المختلفة للتجربة الإنسانية.

بعد أن رفضنا، بحكم الواقع، البحث عن مجتمع وعن تقدم وعن حضارة شمولية، أربنا نغذ العملية فانبأ بأشكال متناقضة لكن متكاملة: كلما زادت الحداثة انفصالاً عن المنظومات، عن الأنظمة، عن المجتمعات، بل عن العوالم، اكتسبت القدرة على تحديد أنفسنا من خلال المسافة التي نفصلنا عن ذواتنا، والتي يصنعها العالم المصطنع الذي نميش فيه. لا يتعلق الأمر بهداثة: فالهداثة تعني تشظي العالم ونصدع النظام الديني. على عكس ذلك، نحن نشعر في «هداة الحداثة»، في وهي الهداة، في «الانعكاسية داخل الهداة» بالحاجة لل أن نحدد هويتنا الاجتماعية. هذا هو المكان الأساسي لتجربنا ولطموحاتنا: المشكلة الأساسية بالنسبة لنا جميعاً هي إعادة تنظيم الموروثات الدينية، وكيفية تعاملنا مع الجسد (الحياة، الموت، الجنس، الخ)، وعلاقنا

بالأشياء، بحيث تشكل ما نواجه به العوالم الأدواتية والأشكال الجديدة للجماهيرية التي تجعل الجماهيرية المزيفة تنصرف على الفردي. بعبارة أخرى، المسألة هي معرفة كيف يمكن أن توجد فردية يمكنها أن تحارب الفردية المستهلكة، وأن تتجاوز في الوقت نفسه السببي والاجتماعي والاقتصادي بواسطة الذاكرة والتفكير والجنس.

بما أن الاجتماعي قد أصبح كله تقريباً مساحة للسلطة يجب إذن أن نقيم صلة الوصل بين كل ما ليس اجتماعياً. هذا ما يفسر أن مفاهيم كمفهوم «المعرفة» ترشدنا إلى الطريق الذي يجب ألا نسلكه لأنها تشكل هي نفسها إيديولوجيات قوية. نحن نميل إلى رفض المعرفة من أجل الدفاع عن بعد عمل، لذلك يتباً بعض المتضائلين بظهور «المحل المعلوم». هذا المفهوم خاطئ: لأن الشمولي يتعارض أكثر فأكثر مع المحل. في المقابل، لا شيء يمنعنا من التفكير بأنه يمكن أن نعيش مجدداً كما كنا نعيش في القرن الماضي في عالم تكبر فيه مساحة الحقوق باستمرار في مواجهة مساحة القوة. إن بناء الفردية هذا لا يمكن أن يكون إلا من صنع الكل معاً: بعيداً عن عبودية النجاح الاقتصادي، على الفردية أن تمجد كل الممارسات، كل أشكال التفكير والحياة الجنسية، لكي نضمها في مواجهة عالم القوة هذا بأشكاله العديدة. وإذا أردنا أن نعبّر بكلمة موجزة، علينا أن نعترف «بأن الأمور تجري بشكل سيء».

إن الصراع الأساسي الذي يتمحور حوله كل شيء مرده إلى تشكل رؤية، أو عالم ثقافي، اجتماعي، وسببي أثري في مواجهة عالم القوة الفارغ. إن إعادة الاعتبار للهوية الجنسية إنجاز حققته النساء أو تحقق باسمهن، لكنه لمحقق أيضاً باسم جزء مهم من الذاكرة الثقافية: ذاكرة الاستمرارية وذاكرة الأم، أكثر منه باسم السقي وراء سلطة الأب. ذلك لا يشير إلى انتصار عقلانية من الطراز الغربي في الوقت الذي بدأت فيه عملية هدم لا عودة فيها إلى الوراثة لكل المجتمعات والثقافات والحضارات. بل إننا نسير نحو عملية توحيد واستيعاب و«إعادة بناء» على حد تعبير مارسيل موس، لكل

التجارب التي يتشكل من خلالها الفرد وتكون القدرة على الفعل، وبالتالي حل مقاومة هذا العالم اللاشخصي، الجماعي، المصلحي، الذي يمثل عالم السلطة بكل وجوهها.

بصفتي شريكاً، وإذا أُقْبِلَ تماماً القطيعة الحاصلة واللغة التي تلازمها (الصراع، المواجهة، صراع الطبقات، الخ) أؤمن أن هناك أنماطاً عديدة من التنمية. من المؤكد أننا نشهد نشأة رأسمالية معولة وتكنولوجيا معولة. في المقابل، ومن غير أي أوهام عن «حوار الثقافات»، يمكننا أن نأمل إعادة تشكيل لشروط العيش، والنشاط، والمبادرات، والألم، وسعادة الأفراد. بعبارة أخرى، العدو هو الاجتماعي. من الآن فصاعداً، نسعى إلى العيش خارج هذا الاجتماعي، خارج القواعد التي تنظمه، خارج معايير التقييم. بهذه الطريقة نسعى من جديد إلى إمكانية التواصل مع أجزاء أخرى من العالم، مع أفكار أخرى، مع تجارب أخرى لم تعد تشكل حضارات، بل نعطينا عناصر لبناء وإدارة طاقات الشخص البشري، مجتمعة لمقاومة عالم يفترق إلى معنى، عالم الأدوات، عالم الربح، عالم الحرب، عالم العنف. بدون هذا الهروب خارج الاجتماعي، يمكن لعالم السلطة أن يخضعنا لسيطرته.



## أي مستقبل للغات؟

مثل العصور السحيقة تولد اللغات وتعيش وتموت. لكن يبدو أن نصف اللغات المحكية في أنحاء العالم، على الأقل معرض للزوال خلال القرن الحادي والعشرين. فهل ستجده الإنسانية إلى شكل محتم من الهيمنة اللغوية؟ هل يمكن نلّس سياق لولادة لغات جديدة، على الرغم من التراجع السريع لتنوع اللغوي؟

من المهم أن نتساءل عن المناخ وعن الأسباب التي يحتملنا على التنازل من لغتنا. يرى ساليكوكو موفوين أن العولة ليست سيئاً كالياً للملك. وهو ذ يعتمد مقارنةً بيئيةً وتاريخيةً لأشكال الاستعمار المختلفة وللتأثير المبرزة لكل منها، يبرز واقعاً معقداً حيث لا تنجح دائماً اللغات التي تتمتع بالنفوذ في فرض سيطرتها وتترك المجال أحياناً لتوسع لغات تحمل مضامين ثقافية. لذلك قد لا نجد دائماً آثار الهيمنة اللغوية التي تسبب بزوال عدد كبير من اللغات حيث نتظرها.

هل يشبه سلوك اللغات سلوك الكائنات الحية؟ يبين كلود هاجيج حدود هذه المقارنة: للغات قدرة على أن نبعث من جديد لأنها بالضبط لغات بقدر ما هي كلام محكي. إن تعميم اللغة الكريولية هو اليوم العامل الأساسي في ولادة (جديدة) للغات.



## الاستعمار والهوة ومستقبل اللغات سالكوكر موفون

سأتناول مصطلح «الاستعمار» استناداً إلى طبيعة تكوين السكان أكثر مما سأتناوله من المنظور السياسي. بمعنى آخر، يعني الاستعمار في العرض الذي سأقدمه انتقالاً للسكان الذين يتركون أرضهم الأصلية ليجدوا أنفسهم في بيئة جديدة. من هذا المنظور، يطرح تحليل ظاهرة الاستعمار مسألتين لها أهمية خاصة: ما هو الأثر الناتج عن هذا التغير البيئي على السكان المتقلين؟ وكيف تؤثر البيئة المضيفة بقوم هؤلاء السكان الجدد؟

غالباً ما دُرست ظاهرة الاستعمار بطريقة سياسية بحثية كعملية إخضاع شعب لسيطرة شعب آخر. من وجهة نظري، لا يشكل البعد السياسي للاستعمار إلا امتداداً، أو مظهراً من مظاهر هذه الظاهرة التي أثارها من زاوية طبيعة تكوين السكان. بالطبع يشكل الاستعمار، بالمعنى البيئي، أحد العوامل التي تسبب بانقراض بعض اللغات وتهدد بعضها الآخر. مع ذلك، لا يُحتزل النقاش في هذا الاستنتاج، ومن المناسب أن نتامل عما إذا كان الاستعمار يعتمد الأسلوب نفسه أينما وجد في العالم.

### ثلاثة أشكال للاستعمار

في رأيي، يجب التمييز بين ثلاثة أشكال من الاستعمار وذلك لأن التأثيرات اللغوية الناتجة عنها ليست متشابهة: الاستعمار الاستيطاني، كاستعمار أوروبا للعالم الجديد مثلاً، الاستعمار الاستغلالي كذلك الذي عرفته أفريقيا، خاصة بعد نهاية القرن التاسع عشر، والذي هو كذلك إنتاج أوروبي. ويختلف هذان الشكلان من الاستعمار بدورهما عن شكل ثالث هو الاستعمار للتجارة بالعيد الذي طبع العلاقات بين أوروبا وأفريقيا منذ القرن السادس عشر، وهو استعمار يتصف -من زاوية سياسية على الأقل- بعلاقات تقوم نسياً على المساواة، على الرغم من أن التوازن سيختل فيما بعد لصالح أوروبا.

### الاستعمار للتجارة بالعيد

لم يشكل الاستعمار للتجارة بالعيد أي تهديد للغات، إلا ذلك الذي نتج عن ترحيل السكان إلى مناطق أخرى من العالم من أجل بيعهم. مع ذلك لم تتعلق تجارة العيد بهذا العرق أو ذاك بشكل شامل، ولم ينتج عنها إذن إبادة لشعوب بكاملها وللناطقين باللغات الأفريقية في القارة السوداء. على عكس ذلك، ترافق هذا النوع من الاستعمار مع ظهور لغات جديدة في أفريقيا تُسمى «يدجتر» (pidgins).

### الاستعمار الاستيطاني

في المقابل، كان هدف الاستعمار الاستيطاني، كما مورس في الأميركيتين، ولاحفاً في أستراليا ونيوزيلندا، تأسيس أوروبا جديدة في وطن جديد للمستعمرين. في هذه الحالة، نلاحظ ظهور تنوعات جديدة من اللغات الأوروبية، كتنوعات اللغة البرتغالية واللغة الإسبانية التي انتشرت في الأميركيتين، أو كالفرنسية الكيبيكية، أو الانكليزية الأميركية، أو الانكليزية الأسترالية.

كلملك اتسمت ظاهرة الاستعمار الاستيطاني بوضع اللغات الأوروبية المختلفة في علاقة تنافس فيها بينها. فالانكليزية مثلا لم تكن اللغة الوحيدة التي صُفّوت لى الولايات المتحدة. كان عليها أن تفرض نفسها في وجه الفرنسية أو السويدية، أو الألمانية. لكن هذه اللغات الأوروبية تركت مكانها تدريجياً لشكل جديد من اللغة الانكليزية، ذلك الذي يشكل اليوم اللغة السائدة في الولايات المتحدة.

على خط مواز، انقرضت اللغات الأفريقية التي وصلت الى الأميركيتين مع قدوم العبيد. كذلك نشهد اليوم انقراضاً تدريجياً للغات الهنود الحمر، كما انقرضت في الماضي اللغات الأفريقية ولغات الأقليات في أوروبا. لكي نفهم لماذا تحصل هذه الظاهرة اليوم يجب أن ننظر اليها من خلال آلية الاستيطان وأن نحللها على ضوء التطور الاجتماعي-الاقتصادي للمجتمعات الأميركية. منذ البدء، لم يتم إدماج الهنود الحمر في الأنظمة الاقتصادية والسياسية في الأميركيتين. وقد ساعد ذلك على تأمين البقاء للغاتهم. ذلك أنه كلما كانت عملية الدمج متقدمة، كانت لغات الأقليات في خطر. الواقع أن الأشخاص يفقدون صلتهم بلغتهم الأصلية بتقبلهم التدريجي للغات الاستعمارية كلغاتهم المحلية الجديدة. في فترات السلام تصبح لغات الأقليات بنوع خاص لغات مهددة وذلك بفعل صليات الإدماج. في المقابل، تمكن الحروب اللغات من الحفاظ على استقلاليتها ومن تأمين بقائها، شرط أن لا تزول هذه الحروب لى إبادة شعب بأكمله.

هكذا انقرضت لغات الأقليات الأوروبية في الولايات المتحدة لأن عملية إدماج مختلف المهاجرين الأوروبيين قد نجحت بشكل كامل. أما الأفارقة فقد أصابوا الفتهم، على الرغم من التمييز العنصري، لأنهم عوملوا كأدوات لتسيير النظام الاقتصادي. إضافة لى إدماج العبيد في النظام الاقتصادي، ساعدت التعددية اللغوية على انقراض لغاتهم الأصلية.

يمكن دراسة العملية اللغوية التي تجري في المستعمرة الاستيطانية

على ضوء التاريخ الأوروبي. مما لا شك فيه أن فهم هذا التاريخ يجمع لنا باستشراف الرهانات والظواهر التي يمكن أن تحصل في المستقبل. الواقع أن تاريخ القارة القديمة يظهر كأنه استعادة للظواهر الاستعمارية ولظاهرة الهجرات. يروى أندريه مارتينييه مسار اللغات الهندية-الأوروبية في كتابه الذي عنوانه: «من الغياي إلى المحيطات»<sup>(1)</sup>، يبين أن تاريخ هذه اللغات على صلة وثيقة بحركات انتقال السكان وبسيطرة شعوب على شعوب أخرى. إن فرض لغة المسيطر بشكل ناقلاً لأسباً للسيطرة. هكذا فإن اللغات السلتية انقرضت من المساحة الجغرافية التي تشكل منها فرنسا اليوم، لصالح اللغة الرومية. ولم يعد للغات السلتية فيها من وجود اللهم بقايا تمثلها اللغة البروتونية، التي تمجد نفسها مهددة إلى حد كبير. لا أحد يتذكر اليوم أن بريطانيا كانت تشكل في الماضي أرضاً تسود فيها اللغات السلتية بدون منازع. ففي القرن الخامس، تسب استعمار القبائل الجرمانية لبريطانيا بعملية إعادة تشكيل للغات الجرمانية في قالب لغة جديدة، هي الانكليزية، وبعد ذلك تمت تدريجياً هيمنة هذه اللغة على اللغات السلتية.

### الاستعمار الاستغلالي

وفقاً لمقاربة استشرافية، من المناسب الآن تناول بالتحليل مستقبل اللغات في الأميركيتين وفي أستراليا بنفس الطريقة التي تقارب بها هذه الاشكالية في أفريقيا. منذ القرن التاسع عشر، أخضعت أفريقيا مثلها مثل جزء كبير من آسيا إلى استعمار استغلالي. في هذا النوع من المستعمرات، لم يسع الأوروبيون إلى بناء وطن جديد، بل إلى مجرد تأسيس مكاتب تجارية اقتصادية وإلى إيجاد أسواق جديدة تسخر لصالح بلدانهم المستعمرة. وبها أن البنى الاجتماعية في هذه المستعمرات لم تكن تتأسس على سياسة الإدماج، لم يكن للمستعمرين

<sup>(1)</sup> أندريه مارتينييه، *De l'Inde à l'Océan. L'Indo-européen et les "Indo-Européens"*, Paris, Payot, 1986.

مصلحة خاصة في فرض لغتهم كلفة محبة. على الرغم من ذلك كان من الضروري بالنسبة اليهم اللجوء الى مساعدين إندونيسيين أفارقة كانوا يعلمونهم اللغات الأوروبية، التي أصبحت تدريجياً لغات النخب في القارة الأفريقية وفي بعض مناطق آسيا.

لم تشكل اللغات الأوروبية، وهي وقف على النخب، تهديداً حقيقياً بالنسبة للغات الأفريقية. الخطر الحقيقي كان مصدره بعض اللغات الأفريقية نفسها. الواقع أن الاستعمار الاستغلالي يترافق مع ازدهار لبعض اللغات مثل اللغالا والكيكونغو والوولوف أو السواحلي. هذه اللغات التي كانت في الأصل لغات تواصل بين شعوب لغاتهم الأم مختلفة، أصبحت تدريجياً لغات محبة في المدن الأفريقية الكبرى. وبسبب تأثير الحواضر الأفريقية نشأت حركات تهدد اللغات العرقية بل اللغات الاستعمارية أيضاً كالفرنسية والانكليزية. مع ذلك من المناسب أن نوضح أن الأخطار التي تهدد اللغات الاستعمارية ليست هي نفسها التي تهدد اللغات العرقية، ذلك أنه في الحالة الأولى، ليست اللغة بوصفها لغة مهددة. المهدد فقط هو سعيها الى الهيمنة والسيطرة على مساحة ليست لها وعلى شعوب لا تشكل هذه اللغة بالنسبة لها اللغة الأم.

### اتقراض اللغات

كيف يمكن أن نفهم عملية اتقراض اللغات في الوقت الراهن؟ في كثير من الأحيان يتعامل الأدب العلمي مع اللغات كما لو أن لها حياة مستقلة عن حياة الناطقين بها. في رأيي، من المناسب أن نفكر في التفاعل بين اللغات وفي الأخطار التي تنشأ عن الصراعات المباشرة بين اللغات أكثر مما تنشأ عن سلوك الناطقين بها. علينا أن نتساءل عن الأسباب التي تدفع شعوباً تمسك بلغاتها، وتفتخر بهويتها وثقافتها الى التخلي عن لغتها. علينا كذلك أن نفكر بطبيعة اللغات والثقافات: هل تشكل هذه الأخيرة مفاهيم جامدة أم هي

عل العكس من ذلك مسارات متحركة؟ هل يعني تنازل شعب ما عن لفته تنازلاً عن ثقافته بالضرورة؟

لكنني نسر عملية اختزال التنوع اللغوي التي تجري حالياً، غالباً ما نعبدا الى عولة الاقتصاد التي تشجع المتكلمين عل ترك لغتهم. يبدو لي هذا التفسير تبسيطياً الى حد ما وقد أتيت لي فرصة استنتاج ذلك خلال إقامة حديثة لي في الجامييك. فالكروية الانكليزية اكسبت لي هذه الجزر حيوية لا سابق لها، بينما كان الكلّ مجمّعا منذ عشرين عاماً عل التبشير بانقراضها. في هذا البلد من العالم الثالث حيث تواجه الأغلبية الساحقة من السكان مشكلة البطالة، وفي مناخ إيدولوجي قائم عل تشجيع خصوصية الهوية الجاهميكية، يترافق اعتناق الطبقة المستغلة لهذه الإيدولوجيا مع رفض اللغة التي تفرض نفسها بغزوها والتسك باللغة الكروية. إن تشابه هذه الظاهرة مع عمليات أخرى من هذا النوع في أفريقيا بديهي: عل سبيل المثال، يحدد الناطقون بالنغالا في كينشاسا هويتهم في أكثر الأحيان بأنها نقيض هوية الناطقين بالفرنسية. كلما ازدادت الهوية بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة بين الطبقات المترفة والطبقات المستغلة، يزداد رفض اللغة المسيطرة من قبل المسيطر عليهم ويقوم شاهدةا عل بناء الهوية الوطنية أو الاجتماعية في مواجهة النموذج المهيمن.

إن الخيار الذي يعتنقه شعب بأن يتنازل عن لفته لصالح لغة أخرى يمكن أن يتج من عوامل عديدة التنوع والتعقيد. في رأيي، يخطئ الأدب العلمي عندما يدعي أن اللغة القوية تنفوق في النهاية. فالواقع أن هيمنتها يمكن أن تصبح في موضع شك حين ينتظر اليها كلغة عدوة. كي نفهم العمليات اللغوية الحاصلة اليوم علينا إذن أن نتخل عن وجهة النظر الغربية البحتة وأن نلضت الى حركية تعاض اللغات في المجتمعات غير الغربية وأن نحلل إشكالياتها عل ضوء البيئة الاقتصادية الخاصة لكل بلد.

إذا كانت العولة تشكل واقعاً في فرنسا، وفي بريطانيا والولايات المتحدة،



فهي ليست واقعاً في الجاميك، ولا في جمهورية الكونغو الديمقراطية أو في السنغال. المثال التالي يبدو لي بالغ الدلالة: لقد أدت اعتداءات 11 أيلول/سبتمبر التي حدثت في الولايات المتحدة إلى تعليق الرحلات الجوية في أوروبا وفي الولايات المتحدة، لكنها لم تؤثر أبداً على الطائرات الأمريكية. من المناسب، أن نلاحظ أن كلمة mondialisation التي اعتمدها الفرنسيون وكلمة globalization التي اقترحها الأنكلوسكسونيون لا تشيران إلى المعنى نفسه. الأول ينطبق على عملية تعميم كونية بينا يشير الثاني إلى واقع تكون فيه العناصر المختلفة لنظام شديد التعقيد متصلة بعضها ببعض ومضاعلة بعضها مع بعض. ليس نظام العالم موحداً على الصعيد الاقتصادي. عن هذا التنوع بين العالم المعول والعالم غير المعول تنشأ الإشكاليات اللغوية المتنوعة. في رأيي، إن استعمال لغة ما هو نتيجة لفعل اختيار عملية المصلحة: حين يقرر شخص ما أن يتكلم لغة معينة فذلك لأن هذه اللغة مفيدة بالنسبة له. علينا الآن أن نطرح على أنفسنا إذن هذا السؤال: هل يتنازل شخص متكلم عن لغته الأساسية لأنها أقل جمالاً أو أقل قدرة على التعبير من لغة أخرى أم هل العكس من ذلك، لأنه مجبر على ذلك بفعل الظروف الاقتصادية التي تفرض عليه أن يتأقلم مع التغيرات الميضية التي تطرأ على الأرض التي يعيش فيها؟

إن إشكالية اللغات المهددة تبدو إذن أكثر تعقيداً مما يبدو في الظاهر، وقد يكون من المستحيل أن نفهمها دون أن نأخذ بعين الاعتبار التغيرات الاقتصادية التي تحصل في مجتمعاتنا، وطريقة تأثير هذه التغيرات على الناطقين باللغات المختلفة.



## حياة اللغات وموتها وقيامتها كلود هاجيج

اني أود أن أتقدم بفكرة تتناول المقارنة التي نجريها أحياناً بين اللغات والأنواع الحية. ان اقتراحي يتلاقى بطريقة ما مع قول ساليكوكو موفوين، لأن هذا الأخير ملهد تماماً لنظرة ييشة للغات الانسانية، أخذاً بعين الاعتبار الوسط الاجتماعي والثقافي والسياسي. في المقابل، أشدد على أن اللغات لا يمكن أن تُدرس كمناصر بيولوجية إلا بصورة مجازية: صحيح أن اللغات تولد، وصحيح أيضاً أنها تعيش، وللأسف تموت، إلا أن الصحيح أيضاً أنه يمكن للغات أن تنبث.

ان امكانية الانبعاث للغات اعتُبرت مينة، يجب أن تدون في خاتمة الفرق الجلدري بين اللغات والأنواع الحية. ولا يخلو من الدقة القول أن اللغات تشارك بعدد من الخصائص مع الأنواع الحية، لكنها ليست بالضرورة معنة لأن لموت جسداً وروحاً، بفضله لا يرد. بالطبع، ان الشروط الضرورية لانبعاث أية لغة هي شروط خاصة، وهي لا تتوفر مجتمعة إلا بصعوبة كبيرة، لكن الأمثلة موجودة.

إذا كانت الاستعارات الأحيائية التي راجت في القرن التاسع عشر قد جذبت الباحثين في تلك الحقبة، فلأنه كان يُلاحظ بالتحديد أن للغات

مواصفات تجعلها قريبة من مملكة الأحياء، كما يدرسها علم البيولوجيا وعلم الحيوان وعلم النبات، أو بصورة أشمل علوم الحياة، سواء تعلق الأمر بالأنواع الحيوانية أو النباتية. في كل هذه الحالات، نحن أمام شكل من أشكال الصراع من أجل الحياة. يجب أن تُعاد صياغة نظرية «الصراع من أجل البقاء» لداروين وتأقلم في منظور لغوي. إن اللغات الأكثر مقاومة، أي تلك التي تنطق بها المجموعات الأقوى والأكثر غلبة والأكثر قدرة على تأمين وسائل استمرارها، هي اللغات التي تقوى على البقاء على حساب لغات أكثر هشاشة. وبالفعل، إن اللغات لأموت بسهولة حين تتمكن من الاستمرار والانتشار لما تكون في عز حيويتها، مقارنة مع لغات أخرى أكثر وهناً أو أقل نباتاً.

### قابلية الكلام هي خاصية النوع البشري

إذا كان الصراع من أجل البقاء يقرب اللغات كثيراً من الأنواع الحية، ففي المقابل هناك فروقات واضحة تبرز في الطريقة التي تتطور بها اللغات وفي طريقة تشكل العائلات اللغوية. إنها بطريقة ما أنواع حية في نصرف المجتمعات التي «تصنعها». قد يبدو المصطلح غير ملائم، لأنه من الممكن أن نعتبر اللغات ملازمة بشكل دائم للجنس البشري، واستخدام مصطلح «صناعة» اللغات هو إما مجازي بحث، وإما مفلوط تماماً. في الواقع إن المجتمعات الإنسانية صنعت اللغات كوسيلة للتواصل، لكنها لم تصنع الكلام الذي هو مواكب لها بشكل دائم وهو مدفون في تركيبها الجينية. إن مفهوم «الكلام» يختلف عن مفهوم «اللغات»، ومن الواجب المحافظة على التمييز بينهما. إنها معاً يحددان نوع بشري. وربما يكون ذلك المعيار الوحيد لتحديد أكيد، بما أن أي نوع حيواني آخر لا يتنصع بالكلام الذي يختص بوسائل محددة تاريخياً واجتماعياً، يطلق عليها اسم اللغات. وبالتالي، لم تُدرج اللغات ولا الكلام في أية تركيبة جينية لأي نوع آخر غير نوعنا البشري.

وبعبارات أخرى اقول إنه حتى لو كانت استقصاءاتنا البحثية تبعد أكثر فأكثر عن الجرم، فلاي أعتبر أنه يمكن أن يُدافع عن الفرضية القائلة إن ظهور النوع البشري منذ ما يقارب 2.2 مليون سنة (متحشرات بل مئات آلاف السنين تقريبا) كان يشتمل على قابلية الكلام في تركيبته الجينية. بالطبع إن حجم المجموعة والدماغ عرف تطورات مهمة، أسبغت على جنسنا خصوصية أكبر. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى أجدادنا الأوائل حين انتقلوا من كونهم من نوع القرود الأقرب شيها بالإنسان ليصبحوا من نوع الإنسان البدائي - لكنهم أصبحوا بشرا -، فإن النقطة المفصلية، حتى لو امتدت على حقبة طويلة، تدعونا لأن ننظر إليها بشكل محدد بعض الشيء. إن الفرق بين هذين النوعين اللذين يتلاقيان كثيراً من ناحية قياسات تشكيلها، يكمن في أن النوع الثاني يمتلك في تكوينه الجيني قابلية الكلام، بالإضافة إلى سلسلة من التحولات تمتد على فترات طويلة جداً - وهذا لا يعني بالضرورة أنه كان للجنس البشري لغات منذ ذلك الحين.

ولأسباب تعود إلى تاريخ هذا النوع البشري الأول الذي قد يكون وُلد على الأرجح في المهد الإفريقي (إلى اليوم الذي نكتشف فيه أجدادا أكثر قديما في أستراليا، وغينيا الجديدة أو في أي مكان آخر)، فإن أصولنا هي أفريقية. فمنذ 2.2 مليون سنة، شكل القرن الإفريقي إطارا يربط جميع كل الشروط الملائمة لولادة نوع جديد. وهذا النوع وُلد في بيئة تتمتع بالكثير من المحسوبة والمناشة، تعود لغابة تحتوي على الكثير من الأشجار والطراند وينابيع الماء التي تؤمن الظروف المناسبة للعيش، لكنها تخضع لسلسلة من دورات الجفاف وعودة الرطوبة. إنني أرى من باب الافتراض، أن هذا النوع وجد نفسه بعد فترة قصيرة على ولادته مُلزما على الهجرة كي لا يندثر بسبب نقص الماء والغذاء، وعلى اجتياز عشرات الآلاف من الكيلومترات. لهذا السبب من دون شك بنى الإنسان البدائي في بيجينغ مجموعة من الثقافات عُرِفَت بـ«الحصى المنتقاة» والتي تشبه كثيرا تلك التي نشأت في المهد الإفريقي.

لقد أمكن نشوء اللغات كوسيلة للتواصل بفضل احتواء التركيبة الجينية للبشرية على الكلام؛ إلا أن اللغات لم تكن في الحال شرطاً ضرورياً للكلام، وبالتالي لم تولد بالضرورة في نفس الوقت الذي وُلد فيه. بعبارة أخرى، إن حركات الترحّل والهجرات الكبرى، والتي كانت ضرورية للمحافظ على حياة هذا النوع، حصلت حين شعر هذا النوع بأنه «انتهى» لأنه امتلك قلبية الكلام، لكنه لم يكن بعد قد أنشأ اللغات، بالمعنى الحديث للكلمة كما نحدده.

### تكاثر اللغات

إن نشأة اللغات تمتد على حقبات طويلة. وقد نبع ذلك سلسلة من التوسعات ذات الانتشار المتنامي. اعتقد أنه في عصر قريب منا برغم كل شيء، هو العصر الحجري الحديث (من 20000 إلى 12000 سنة قبل الحقبة المسجلة)، تكاثرت اللغات بشكل سريع، عاكسة بذلك صورة المجتمعات التي كانت تتكاثر بفقد ما كانت تلجأ إلى الحياة الحضرية، لأن الناس كانوا يتخلون عن البداوة وتربية الماشية، وعن الحياة غير المستقرة والصعبة، التي كانت تختصر بالتفتيش عن الماء لماشيته. في ذلك الحين ظهرت النواة الأولى للمدن، وتعتبر أريحا من خلال نصوص «العهد القديم» المدينة الأولى في التاريخ، علماً بأن مدناً قد سبقها بالتأكيد. إن ظهور المدن ترافق مع إمكانية الحصول على الحبوب وزراعتها. ولقد كان الفونس آلّي (Alphonse Allais)، وهو المعروف بظرفه، على حق حين أمسكت بالتأهة هذه: «يجب بناء المدن في الريف». ليس من الممكن بناء المدن إلا في الريف، حتى لو ظهر لاحقاً نمط الحياة المدني، وبصورة اصطناعية إلى حد كبير، على أنه متميّز بشكل جذري عن نمط الحياة الريفي. يبدو لي أن العصر الحجري الحديث، ودون أن يكون باستطاعتي أن أقدم إثباتات حافية على هذه الفرضية، هو العصر الذي تكاثرت فيه اللغات بشكل كبير.

## الموت بفعل الانقراض

بعد أن ففزنا عبر الحقب الزمنية السحيقة، لننظر الآن إلى حلبة أكثر قريباً منا بكثير: عصر النهضة الذي أطلق بداية الزمن الاستعماري. انتقلت الحروب الدينية إلى أميركا وبعض مناطق جنوب شرق آسيا، مستخدمة المصطلحات نفسها تقريباً مع وصول البحارة الأسبان والبرتغاليين بشكل أساسي، والذين التحق بهم بعدها البريطانيون والفرنسيون والهولنديون ليأسسوا مراكز بقصد العمل في التجارة. ولما كان هؤلاء لا ينحزرون -بالطبع- بأي دافع غيري، فإن مجيء الحقبة الاستعمارية ترافق مع مجازر ضخمة باللغة التأثير ذات نتائج حتمية، إلى درجة أنه يمكن اعتبار العقود الأولى من القرن السادس عشر -الذي أطلق عليه بمفارقة تدعو إلى السخرية عصر النهضة من وجهة نظر الثقافات الأوروبية الغربية- اعتبارها في الواقع بداية موت مكثف للغات الإنسانية.

يكفي للمتعلق من ذلك أن ننظر إلى حالة المكسيك بالذات، هذا البلد الذي أطلق عليه النظام الملكي في قشتالة (إسبانيا) اسم «إسبانيا الجديدة». هناك مئات من اللغات كانت قائمة في الحقبة «ما قبل الكولومبية»، فلم تبق «ملحمة» الغزاة *conquistadores* على مدى قرن سوى بضعة عشرات. لغي المكسيك اليوم لا يمكننا أن نقيس مشكلة الحفاظ على النهر باتل<sup>16</sup> ولا مشكلة اللغات الأوتومية المتداولة في وسط الحقبة المكسيكية أو مشكلة حولي عشرين لغة تابعة لقبائل المايا، مشكلة فقدان تنوع اللغات في القرن السادس عشر، وقد انقرضت جميعها تحت وطأة عنف اجتياحات الغرب الكثيفة في هذه البلدان «الجديدة».

في هذه الظروف، تبدأ اللغات بالموت بنسب كبيرة. ويُضاف إلى سبب الانقراض هذا عن طريق الإبادة، أسباب أخرى تأتي كتأجيج طوعية. ويقطع

<sup>16</sup> نهر باتل (Nahual) من لغة قوم من شعب المكسيك يعرف بالهيريانس. يُلقب عادة بالآرثر (Arthur). لهذا لا يزال يتكلمها حوالي 20000 شخص يعرفون معظمهم في العاصمة مكسيكو (المكسيك).

النظر من جنوب الغرب الثقيلة جداً، فإن كوارث طبيعة عمت عن سطح الأرض شعباً بأكملها تقريباً، مما أدى إلى انقراض لغات بفعل انقراض الشعوب التي تتكلمها أو التي «تحمّلها» كما يُقال بالروسية *nositieli*. وبالفعل، «يحمل» الأشخاص لغة، كما نحمل كتراً، وكما نحمل بحالاً غامضاً يتيح لنا أن نتواصل ونعاطى مع إنسان قريب منا، ومن المحتمل أن نجه. إن حالات انقراض اللغات العالقة لكوارث طبيعة هي في المحصلة حالات محدودة. غالباً ما نذكر مثل السلفادور. بالفعل، وإثر ثوران بركاني مصحوب بزلزال في الثلاثينات، شهد هذا البلد موت أفراد قبيلة هندية بأكملها تقريباً. انطلاقاً من ذلك، فإن أسباباً أخرى لانقراض اللغات تبدو أكثر ضرراً وأكثر خطراً بكثير، وفي الواقع أكثر فعالية من الانقراض الجسدي للمتكلمين بها. ما هي هذه الأسباب؟

### فرض نموذج هرمي

إن أهم التهديدات التي تلحق بظللها على اللغات تأتي من الثقافة، كما يفهمه الغرب، أي الاحتكاك بين الثقافات الدخيلة والثقافات المحلية. إلى لا أفكر فقط بحالة الأميركيين، وإنما كذلك بأستراليا وجزء من أفريقيا على الأقل. فكما أوضح ساليكوكر موفوين، إن اللغات الأفريقية قاومت بصورة أفضل، لأنه كان لهذه الغارة الحظ في أن تُقلت من الاستعمار الذي خضعت له أميركا وأستراليا وجزء من جنوب شرق آسيا.

إن دخول نماذج غريبة يؤدي إلى مقارنة بين أنماط الحياة القديمة والأنماط الحديثة. للوهلة الأولى تُرفض الأنماط الجديدة بالطبع، لكنها في النهاية تفرض نفسها تدريجياً على أنها صالحة لأن تُقلد، لأنها في الظاهر مصدر فاعلية أكبر، ولأنها تبدو قادرة على تأمين حياة أفضل، والتخليد الأعصى يمكن أن يُعتبر دافعاً سوسيلوجياً أساسياً في تطور المجتمعات الإنسانية. حين تتاح الفرصة لمن يعيش حياة البداوة البائسة أن يراقب حضريين، من بلاد أجنبية



على وجه الخصوص، يمتلكون قدرة اقتصادية وعسكرية وتجارية فاعلة، فإنه يجد نفسه مشدوداً لتقليد هذا النموذج أو دفع أولاده إلى تقليده، إذا لم يكن بالإمكان القيام بذلك حاضراً. لهذا السبب بالتحديد يحدث تحلل عن التماذج التقليدية داخل الكثير من المجتمعات الانسانية.

لقد لوحظت هذه الظاهرة في استراليا وفي كندا أو في الولايات المتحدة. وفي كل هذه الحالات تخطى السكان البيض كثيراً عملية الاقتراح البسيطة أو فرهم نموذج. اننا نعرف جميعاً قصة هؤلاء الأطفال اللذين اقتلعوا من قراهم وأدخلوا بالقوة إلى مؤسسات هي أشبه بالمعتقلات، حيث كان يُحظر عليهم بشكل قاطع استعمال لغتهم المحلية. حين نُلصق باللغة المحلية كل المساويء، وحين نتوصل بألف طريقة وطريقة إلى جعل المولد الذي كان يتكلمها في قريته يشعر بالخجل، فإنه حين يعود إلى القرية سوف يتحول إلى ناقل للغة الجديدة، لغة الأجنبي، الأبيض والمستعمر، هذه اللغة التي تأتي دون أن يستدعيها أحد. تلك هي القصة بالذات لانقراض عدد كبير من اللغات. وعين أذكر أمثلة من كندا وأستراليا أو الولايات المتحدة، فلا أذهي أبداً بأي استغفيت الموضوع من كافة جوانبه.

في الألعاب الأولمبية في سيدني عام 2000 نظاهر عدد كبير من السكان الأصليين في أستراليا من أجل أن تعترف الحكومة بالأهوال التي ارتكبت بحق أولاد أجدادهم. ومن بين المطالبات المقدمة التي وُفقت، أثارني بشكل خاص مطلب الاعتراف بأن أطفال السكان الأصليين الناطقين اليوم بالانكليزية، كانوا قد اقتلعوا من البيئة التي وُلدوا فيها. إن هذا الأمر ساهم في انقراض التسع اللغوي في هذه القارة التي كانت تعدّ ربما ما بين 40000 و50000 لغة أصلية قبل وصول الثقافة الغربية. لم يعد يبقى من هذه اللغات اليوم إلا بضع مئات، إذا لم يكن بضع عشرات. ان التقدير الأقرب للمنطق هو 200 أو 300 لغة تمكنت من الصمود، وهي بكل حال اليوم في وضعية بالغة المشاشة، ومعظمها في طريقه إلى الانقراض.

## خطاً اتصال اللغات

إن الموت الكثيف للغات لم يتج فقط عن فرض النماذج الأجنبية، وإنما نجم كذلك عن فرض النماذج الداخلية. ففي بلد مثل تنزانيا، نحمد لغات البدو واللغات القبلية نفسها مهتدة بشكل جندي من طرف اللغة السواحلية التي كُتبت لغة رسمية ووطنية، والتي تحظى بتأثير واسع. في عملية كهذه تكون اللغات المنطقية من دون شك في وضعية أفضل من اللغات القبلية التي يحملها قبائل محدودة العدد، وتقضي وقتها في الترحل مع مواشيها. وفي الواقع، إن لبعض اللغات المنطقية إمكانية اللجوء إلى الصحافة المكتوبة، وإلى التعليم، بل إلى وسائل الإعلام الجماهيري مثل التلفزيون والراديو. ولكن لا يجب أن ننسى مع ذلك أن هذه اللغات المنطقية تُعد على أصابع اليد.

ولا بد من التذكير أنه يُضاف إلى هذا السياق ظواهر خاصة مثل الزواج، الذي يُعتبر عاملاً أساسياً في حياة اللغات، لأنه مخول في الوقت ذاته تأمين بقائها أو الحكم عليها بالموت. لتخيل أن ناطقاً بلغة الكويغو تزوج من امرأة تتكلم الماساي، وهي أكبر لغة منطقية في تنزانيا وكينيا. في هذه الحالة، تكون لغة الماساي مهتدة من قبل اللغة السواحلية - نسبة أقل من التهديد الذي يلحق باللغات القبلية -، إلا أن الماساي بدورها هي عامل تهديد لتلك اللغات. لتصور إذن مترحلاً لا يمتلك إلا عدداً هزئياً من الماشية، أو شخصاً في وضع أئس منه، يعتاش من الصيد والثمار ليؤمن الحد الأدنى من العيش. ولنفترض أن أحدهما تزوج من فتاة تنتمي إلى قبائل الماساي فأهداها والدها في المناسبة رؤوساً من الأبقار انسانية. إن هذا يكفي لكي يتجذب إلى ثقافة زوجته المتهايزة، ولكي يرغب كذلك في اكتساب موقع «صاحب مزرعة للماشية». من هنا يصبح أسير تقليد اعمى للماساي. حينها، ما الذي سيقله إلى أولاده؟ لن ينقل بالطبع لغة الكويغو، وإنما لغة زوجته الماساي، التي يكون قد تعلمها. أما بالنسبة لزوجته، فهي بالطبع لن تلقن أولادها الكويغو، بل الماساي لغة والدها وعائلتها ومنطقتها. على هذا

المستوى من الانتقال، نلاحظ بشكل واضح وحاد مختلف المراحل لعملية انقراض اللغات، بدءاً بالهشاشة، ومن ثم التهميش، وصولاً في النهاية إلى الانقراض لعدم توفر سبل الانتقال.

### إغراء اللغات للتهايزة

هناك سبب آخر لانقراض اللغات يأتي من إغراء اللغات المتهايزة كما تصلنا عبر وسائل الاعلام. دهونا نيق في افريقيا التي تقدم نماذج جيدة عن عملية انقراض اللغات، بصرف النظر عن المعتمدين الذين استأصلوا بعض لغات المستعمرين وعملوا على انقراضها. إن عددًا من اللغات الأفريقية مهددة بالفعل من قبل السكان أنفسهم الذين أخضعوا للاستعمار.

لتحليل إذن مصرها من أهل النوبة يتكلم اللغة النوبية، وهي لغة أفريقية هامة، من عائلة اللغات المنتشرة في منطقة النيل. هذا المصري النوبي الذي يتقل بكثرة إلى المدن الكبرى في الشمال، وربما أيضاً إلى القاهرة أو الخرطوم، يتصلي إلى الاسلام. وبالرغم من اعتناقه الاسلام فهو لا يقرأ النص القرآني بالعربية. وفي حال كان يفعل فإنه يتمتمه بشكل ألي أكثر مما يفهمه، لكنه إضافة إلى ذلك يسمع إلى إذاعة القاهرة وإلى البرامج الدينية. إنه يسمع إلى كل ما يُقال باللغة العربية. فحين يعود إلى قريته يتحول هذا الناطق بالنوبية إلى حامل للغة العربية، لغة القرآن، لغة الكتاب المقدس لإيمانه، ولغة العواصم الكبرى التي يتجول فيها. وتكتسب هذه اللغة بنظره هالة كبرى لأنها تعبر كذلك بقوة عن التأكيد على الهوية الوطنية، إذا لم نقل القومية، في وجه النظام الاستعماري سابقاً، وفي وجه كالة أنواع الضغوط الاقتصادية حالياً. في مثل هذه الظروف يصبح اندثار اللغة النوبية مشروعاً مؤكداً، لأن الفلاح العائد إلى قريته بعد إقامته في القاهرة، أو بعد احتكاكه المتواصل بالصحافة المكتوبة، وخصوصاً بعد استماعه إلى الراديو ومشاهدته للتلفزيون وكلها وسائل اعلامية باللغة العربية في مصر كما في السودان، سيتحول إلى وسيلة للتعريب

الكامل. تتواصل الأسلمة منذ قرون، لكنها في الغالب تترافق مع عملية تعريب. من هنا فإن اللغات المحلية واللغات القبلية، وهي لا تمتلك سبل المواجهة، ترى نفسها سائرة نحو الانقراض. بقبول السكان اللذين يحملونها في غالب الأحيان، بل بشيء من الحماس في بعض المرات. مذ ذاك تقع اللغة ضحية سوء الاتصال، لأن الأطفال يُرسلون إلى المدارس التي تدرّس اللغة المتهايزة، وليس لدى المدرّسين المحليين. فالاحتكاك باللغات المتهايزة يشكل إذن عاملاً إضافياً لانقراض اللغات.

بإمكاننا أن نذكر عدداً كبيراً من الأسباب الأخرى. لكن من الملائم أن نساءل محدداً، إذا كان متكلمو اللغات السائرة للانقراض يرغبون فعلاً في الدفاع عنها. إن المختصين في اللسانية، على غرار المتخصصين بعلم اللغات، هم عادة -ومن فرط حبهم للغات- اللذين يرغبون بعمل أي شيء ممكن للإبقاء على التنوع اللغوي. إلا أن المحزن والغريب في الأمر هو أن المفصوم الأساسيين اللذين يعترضونهم في هذه المهمة هم متكلمو هذه اللغات بالذات اللذين لا يرغبون بإحياء لغاتهم، ولا يعتبرونها فعلياً وسيلة ناجعة لدخولهم في الحديثة. «الحديثة»، تلك هي الكلمة التي تهدد اللغات بشكل جذري.

### للموضات العصرية الرابطة والمظاهر الجانبة

لا بد لنا من ذكر عامل آخر لانقراض اللغات. إنه عامل لا يتدرج في خانة الاقتصاد أو الاجتماع، بل يمكن ربما أن نصنّفه خارج الإطار الدقيق والجدي و«العلمي» للحجج التي تقدّم بشكل عام، لأنه يتعلق بعامل نفسي يحد، إذا لم نقل يعزّج لا يقل تهديداً عن غيره من العوامل، يمثّل بالموضات العصرية الرابطة والمظاهر الجانبة. في الكثير من الحالات، حين لا يكون هناك عامل مؤثر يؤثّر بالفعل وضعاً معيشياً أفضل، ولا تكون هناك ضرورة مهنية، ولا سبب اقتصادي أو اجتماعي مبرر، وحين لا يوجد أي ضغط فعلي ذي طبيعة

سياسية أو غير ذلك يُمارس من أجل العزوف عن اللغة الأصلية لصالح لغة مهيمنة، فإن هناك سبباً على الأقل يدفع الناس بكثافة نحو لغة مهيمنة. إن الانجذاب بالمظاهر يعطي عن هذه اللغة صورة بَرَاقَة يجعل اكتسابها أمراً راقياً، حتى لو عانت من التهشم بالطريقة التي نتكلمها بها.

#### اتبعات اللغات

إن اللغات تولد وتعيش ثم تموت، لكنها يمكن كذلك أن تنبث. هناك مبرر أساسي لكي تنبث اللغات، يتمثل في أن اللغات ليست فقط لغات. إذا ما اعتبرنا الكلام كإمكانية محدّدة للجسم البشري، واللغات كإنجازات تاريخية واجتماعية لهذه الإمكانية، فإن تميزاً هاماً آخر يجب أن يُذكر، ذلك الذي بلوره عالم اللسانيات الكبير فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) في مطلع القرن الأخير بين «اللغة» و«الكلام». اللغة هي كقولك كلام.

إن اللغة بالفعل هي التقاء نظام فونولوجي - صوتي (تشكل الأحرف الصامتة مع الأحرف الصائتة مقاطع صوتية، وهذه الأخيرة تتناسق في كلمات)، بنظام مورفولوجي - نحوي (تنظم التركيبة النحوية الكلمات) ونظام دلالاتي معجمي (تحمل الكلمات معنى). فإذا لم يُنطق باللغة، وإذا لم توضع هذه الأنظمة موضع التطبيق شفهاً في التبادل اليومي، فإن اللغة تبقى لغة، ولكن ما من كلام ينقلها إل حيّز الواقع، وهي ليست بالضرورة مهدّدة بالاندثار. وبما أن اللغات بالتحديد هي لغات بقدر ما هي كلمات، فإنه يمكن لها أن تنبث. وحين تموت إحدى اللغات فإنها بالواقع تخسر النطق بها وليس الحياة. إنها لا تصبح كلغة، فهي تخسر النطق بها لأن الناطقين بها - وفق تحليل أسباب الانقراض التي أوردتها سابقاً - توقفوا عن استعمالها. مع ذلك، فإن منظومتها الصوتية والمورفولوجية والنحوية والمعجمية والدلالية لن تتأثر بالضرورة. ما من شيء يحكم عليها بالموت،

شرط أن تكون قد دُوِّنت في مكان ما. لقد نسئ لي أن لاحظ في أفريقيا، القارة التي بنيتُ عليها أطروحتي، هذه الظاهرة العجيبة للذاكرة الجماعية حيث كان الأشخاص المعترفون الذين يزودونني بالمعلومات يقولون إنهم تعلموا لغتهم من أجدادهم، والأجداد تعلموها بدورهم من أجدادهم. إنني أقتر بواقع التضليل الشفهي، لكنه يبدو لي أنه يصعب التثبت منه، وإن كان ملموساً بوضوح، كما هو الحال مع التضليل المكتوب حيث تكون الرقيقة بين أيدينا كموضوع مادي. إن كل هذه الدعائم المكتوبة، حتى في الصيغة الافتراضية الحالية، هي بالطبع مهددة بالتلف كأي شيء مادي، لكنها لا تزال تعتبر وسيلة للحفاظ على اللغات. بل إن بعض هذه الدعائم غزوة بالحفاظ على النطق. في العديد من حالات اللغات التي تعتبر ميتة، لأنه لم يعد يُنطق بها، لم يعد يبقى لنا سوى الوثائق المكتوبة.

#### اللغة العبرية، مثال للاتبعات

إذا توافرت الإرادة الإنسانية، إذا وُجد تصميم قوي لإحياء لغة ما، فإن اتبعاتها يكون ممكناً. والمثال الأساسي الذي يُذكر في هذا المجال هو اللغة العبرية التي اتبعثت حين وصلت المجموعات اليهودية تدريجياً إلى فلسطين بعد قضية «درايفوس»<sup>١٤</sup> وبعد مذابح اليهود على يد السلطات القيصريّة في روسيا، ومن ثم خلال العقدين الأولين من القرن العشرين. حين قامت دولة إسرائيل بعد الحرب العالمية الثانية وصل اليهود بكثافة إلى بلاد كانت منذ وقت طويل، منذ العشرينات، قد اعتمدت لغة هي العبرية.

كيف تمكنت المجموعات اليهودية منذ مطلع القرن العشرين أن تعيد الحياة إلى هذه اللغة؟ لقد أعادت تكوينها بكل بساطة انطلاقاً من وثائق مكتوبة، بلغة بالتوراة، ولكن بالتضليل الحاخامي والتلمودي كذلك، وبكل

<sup>١٤</sup> ألفرد دريفوس (Dreyfus 1859-1935) هو ضابط فرنسي من أصل يهودي تمّ فهم بالبراءة لألألت، فتحرر من سجن عام 1894 ثم أُعير سرجاً بين مطاردة السامية، قُتل في فلسطين حينه في غزاي العام العرسي. لا أنه نيل لاحقاً أن جيلتت اللغة لم تكن كافية لأتمتت صلاته وقت تفرقه عام 1906، ولُمِع إلى الجيش بكافة رتة العسكرية (الترجم)

المراسلات المقيمة التي تم تبادلها بالعبرية طيلة قرون. مع ذلك، كانت العبرية لغة ميتة منذ العام 600 قبل المسيح، لأنه في العام 594 وإثر انتصار بابل على الجماعات اليهودية، رُحلت الأرسطراطية اليهودية بكثافة إلى بابل، حيث اكتشفت الآرامية لغة التجار المتنقلين في مناطق واسعة، والذين يتحضر منهم في يومنا سكان سوريا ولبنان والأردن وقسم من العراق. إن اللغة الآرامية ليست ميتة بكل حال، ولا تزال جماعات آرامية في لبنان إلى اليوم تتكلم لغة آرامية يُطلق عليها اسم السريانية. في العام 530 أو 525 قبل المسيح، حين قام سيروس (Cyrus) أمبراطور البابليين المتصر بإعادة ترحيل هذه الجماعات لليهودية إلى بلادها، فإن هذه النخب حملت معها اللغة الآرامية. من هنا فإن يوحنا (Joshua) الناصري، وهو شاب يهودي نشأ على التعبير بلغة جماعته، لم يكن يتكلم العبرية وإنما الآرامية التي تحولت إلى لغة جاذبة.

وبعد حمل دلوب بدأ منذ العقود الأخيرة في القرن التاسع عشر، شكّل تبعات العبرية ظاهرة رائعة، لها ما يماثلها وهي كذلك نموذج يُحتذى. كان يكفي بالفعل أن تكون هناك إرادة بشرية. فلقد اعتبرت هذه المجموعات أن اللغة الوحيدة التي تمكن اليهود الأتقيان من فلسطين من التواصل، لا يمكن إلا أن تكون العبرية، وليس اليديشية<sup>26</sup> أو اليهود-عربية، ولا بالطبع لعربية باللهجة اليمنية أو العراقية لليهود اليمن والعراق، ولا الصربية أو لكرواتية أو الروسية أو البولونية أو الملتغارية أو الرومانية، ولا أية لغة من لغات المجموعات اليهودية المنتشرة منذ قرون في أوروبا الوسطى والشرقية، والتي أخضعت منذ زمن طويل للحكم العثماني أولاً ومن ثم الروسي. أخيراً التساوي. لقد كانت كل هذه المجموعات تتكلم لغات عديدة منحدرة-أوروبية. وبالنسبة إليها كانت اللغة العبرية لغة أجنبية وشعائرية، لكنها بدت لها اللغة الوحيدة الممكنة للتواصل. ولما كانت هذه اللغة ميتة منذ 2600 سنة، ولما كان لا يزال يوجد العديد من الوثائق المكتوبة، كان «يكفي»

<sup>26</sup> يديشية هي لغة من لغات سامية للتيها يتكلم بها يهود أوروبا الوسطى واللاحد السرياني (نقريه).

اتخاذ قرار بأنها ستكون لغة المجموعات الجديدة. هذا هو إذن الذي حصل، ليس بدون صعوبات واحتجاجات، وليس بدون مشاكل داخل المجموعات وفيها بينها.

### سبيل اللغات: التهجين

إن هذا المثل يبين أن اللغة يمكن أن تتبع كما يمكن أن ترتقي، شرط وجود إرادة إنسانية. في هذه الثلاثية المؤلف من الحياة والموت والانبعاث، أختتم كلامي حول المرحلة المتفائلة التي يشكلها الانبعاث بذكر حالات أخرى من عودة الحياة إلى لغات اعتبرت ميتة.

اللغة السلتية الكورنالية: هذه اللغة التي مانت منذ نهاية القرن السادس عشر، عادت وانبعثت، لتأخذ في الانتشار في منطقة كورنواي في أقصى غرب بريطانيا، ضمن السكان السلتيين الذين عبروا عن إرادة صلبة في إعادة إحيائها، في مواجهة الضغوطات التي مارسها اللغة الانكليزية.

اللغة النينورسكية في الترويج: هذه اللغة الترويجية الجديدة، لم تعرف نحرمة الانبعاث وإنما التشكل، إذ أنها تكونت انطلاقاً من لهجات ريفية في جنوب غرب البلاد، لمواجهة اللغة الدانمركية-الترويجية التي تتكلمها بورجوانزة أو سلمو والمدن الكبرى، وهي لغة المجموعات المتحدرة من أصل دانمركي، والتي فرغت خلال قرون من استعمار الدانمرك للترويج.

اللغة الناعمية في ناغالاند: تقع منطقة الناعغالاند في أعالي جبال هملها في أقصى شرق الهند. تقطنها مجموعات قبلية تتكلم الأسامية والنيشبة، أو لغة هي خليط من انكليزية تجارية تستخدم في الموانئ. الصبغة مقطعة بلغات محلية، وهذه الأخيرة في طريقها لأن تصبح اللغة الوطنية، وقد تكونت بأكملها تقريباً بفعل عمليات البيع والشراء. فالأسواق تشكل بالفعل المكان المثالي لتكوين لغات تختلط فيها الانكليزية التجارية باللهجات المحلية.

اللغة التيمورية: تستخدم هذه اللغة كوسيلة تواصل في أماكن كثيرة



من تيمور، مخترقة التاتون، وهي لغة مهمة في هذا البلد. ولقد تأثرت اللغة التيمورية باللهجات المحلية والانكليزية التجارية في محطات محددة.

إذا كانت اللغة العبرية قد نهضت بفضل تراث قديم مكتوب توراتي ومن ثم للمودي، فإن حالة اللغات السابقة يختلف جذرياً. باستثناء اللغة السلتيّة التي تمثل أيضاً حالة انبعاث، تنتمي كل الحالات إلى ما يُعرف بالتهجين. إن عدد اللغات التي لموت كبير جداً. وإذا ما اعتبرنا أن هناك 25 لغة تندثر سنوياً، فإن عدد اللغات في مطلع القرن الثاني والعشرين سينخفض إلى 2500 بدل 5000 الموجودة حالياً. لا يجب مع ذلك أن نهمّل واقع ولادة بعض اللغات. يولد للأسف أقل بكثير مما يموت. إن السياق الأساسي لولادة اللغات هو التهجين، أي بروز لغة لا تنتمي في الأساس كلغة أم أو كلغة موروثة إلى أي من الأفراد الذين يتواصلون فيما بينهم، ولا إلى أية من المجموعات المتواجدة في المدن وفي الأسواق التجارية، لكنها لغة تتيح التبادل. هذه اللغات التي تنشأ انطلاقاً من لغات الجميع، بفضل نوع من خليط يودي شيئاً فشيئاً إلى بروز وسيلة تواصل، هذه اللغات الهجينة هي إلى حد كبير مستقبل اللغات بالموت. هناك لغة ذات انتشار عالمي ينتظرها اليوم مستقبل زاهر بفعل عملية التهجين التي لمزجها: أنها اللغة الانغلو-أميركية.



### الجزء الثالث

**نحو عقود اجتماعية جديدة؟**



## العقد الاجتماعي الجميد والتربية المستديمة للجميع

إن ما حققه القرن العشرون على صعيد التربية ليس بقليل: فالأمية قد تراجعت بشكل كبير، وتنامى التعليم الثانوي والعالي. لكن التباينات التي لا تزال قائمة على المستوى العالمي وداخل المجتمعات نفسها تستدعي إبرام عقود اجتماعية جديدة. من جهة أخرى، يفرض التفاعل المتزايد بين عالم الاقتصاد وعالم المعرفة وكذلك التحولات السريعة لسوق العمل تعريفاً جديداً للتربية. ذلك أنه لم يعد من الممكن أن تكون التربية محدودة بفترة من الحياة، كما أنه يجب أن تركز التربية على أربعة أسس: تعلم المعرفة، تعلم الممارسة، تعلم الوجود، وتعلم العيش معاً. إن التقنيات الحديثة تفتح أمام التربية ميادين جديدة يمكن الاستفادة منها. وهي إذ تؤمن سهولة الوصول إلى المعلومات يمكنها المساهمة في تحقيق شمولية التربية شرط أن توظف الإرادة السياسية الإمكانيات التي تتيحها.

يتناول جالك ديپلور في هذه الدراسة أنماط التربية المستديمة للجميع في مجتمعاتنا المتحولة، والجدلية التي يجب أن تنشأ بين الديمقراطية والتربية. أما جيليو جيليف فهو يركز على الدور الذي يجب أن تلعبه تربية الأفراد على للمواطنة والمسؤولية. وتذكر فاي شونغ أخيراً بالأهمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحصول المرأة على التعليم خصوصاً في البلدان النامية.



## نحو التربية المستديرة للجميع جاك ديهور

سألتان مهمتان ومتافئتان تحضّان على التفكير في دور التربية في مجتمعاتنا: المشكلة التي يطرحها عدم المساواة المستمر بل المتعاظم في العالم في مجال التربية، من جهة، وتأثير التحول التكنولوجي والاقتصادي والجيوسياسي الهائل على جميع المجتمعات، من جهة أخرى. وإذا أُعطي الأولوية للمساءلة الثانية سوف أركز اهتمامي على تعريف عقد اجتماعي جديد على المستوى الوطني.

### التربية وعدم المساواة

لنذكر أنه في نهاية التسعينات كان في العالم 900 مليون أمي و100 مليون طفل لا تتوفر لهم إمكانية الحصول على التعليم. لنذكر أيضاً أن مسيرة التقدم نحو التربية للجميع معوّقة في كثير من البلدان وأن عدداً كبيراً من المدرسين يعانون من ظروف صعبة: إن 70% من المعلمين الذين يبلغ عددهم في العالم 57 مليون معلم يعيشون في ظروف مادية لا تليق بمكانتهم ولا بالدور الذي من المفروض أن يلعبوه في المجتمع. بالطبع أنا مدرك لجهود اليونسكو والبنك الدولي وغيرها من الوكالات المهمة بهذا الشأن لكن يجب القيام بأكثر من ذلك. ربما من الممكن أن يتضمن العقد الشامل بنداً جديداً، هو

إنشاء صندوق عالمي للتربة. إذ أنه يكفي أن تخصص الدول الأعضاء في الأمم المتحدة 1% من نفقاتها العسكرية ليتوفر لهذا الصندوق الحجم والامكانيات اللازمة.

أود العودة للتحدي الذي تحمله تحولات العصر، مذكراً بأن التربة تركز على مبادئ إنسانية عالمية نشأنا عليها ويعود الفضل بها لفكرين قالوا كلمتهم منذ 3000 عام بالنسبة لبعض منهم.

### التحول الكبير وملامح الثبات

المسألة التي تطرح نفسها كلما حدثت ثورة تكنولوجية هي معرفة ما الذي سيتغير وما إذا كان كل شيء سيتغير. تظهر التجربة في الواقع أنه يوجد دائماً في المجتمعات جانب لا يتغير. أما القدرة على تمييزه في خضم التحول التقني الذي له تأثيره علينا فمسألة صعبة يدولي أنها تخرج عن نطاق بحثي.

مركز اهتمامي على التذكير بثوابت هذا التحول الكبير وهي: الثورة التكنولوجية (التقنيات الحديثة للمعلومات وتكنولوجيا علوم الحياة)، هولة الاقتصاد والأسواق، تطور عمليات التبادل، بروز نشاط جديد، التغيرات التي طرأت على النظام الرأسمالي وتراجع الدولة الوطنية. إن هذا التعقد قد يحمل على الاعتقاد بأن علم الاقتصاد يقضي على العلوم الإنسانية الأخرى. لو تخمّن ذلك لكان خطأ كبيراً. وقد يحمل كذلك على الاعتقاد -ولا تنقص الحجة على ذلك- أن العامل الاقتصادي قد سطا على العامل السياسي. وهذا ما يمكن أن نأسف له إن كنا نغار على سلامة الديمقراطية وعلى حكمة الحكام. ولذلك نتيجة مباشرة على التربة لا نسمح لنا إلا اللغة الانكليزية بتقدير أهميتها. لمعظم الأشخاص الذين يتحدثون عن التربة المستدامة يتحدثون عن التدريب training. فيها يخصص أفضل الكلام عن التعليم learning. وهو ليس الأمر نفسه.

للى هذه الثوابت في عملية التحول يجب أن نضيف ثوابت أخرى: الثورة



الإعلامية، تكون رأي عام عالمي (يتعامل هذا الرأي العام العالمي خصوصاً عن الأسباب التي تدفع القوى الأكثر ثروة إلى التدخل في الكوسوفو وليس في الشيشان)، وتطور القيم المعاشة مع ازدهاد أهمية دور المرأة، وتغيير أساليب الحياة، وتفكك العائلة، والتوقف الكبير للتحقيق الفردي، والأهمية المتصاعدة لمسألة الهوية لدى بعض المجموعات والجماعات، وأخيراً التوتر الحاد بين الشمولي والمحلي، وكلها حقائق بارزة في النصف الثاني للقرن العشرين. قادتنا يفكرون أكثر فأكثر على المستوى الشمولي لكنهم يحاطبون مواطنين يفكرون على المستوى المحلي. يولد هذا التوتر إحساساً بالضيق لدى كثير من معاصرينا الذين يجدون أنفسهم في مواجهة العولمة.

أرغب بكثير من التواضع أن أؤكد على الثالث. يقول إيمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) إن «الإنسان يعبر عن موجات غضبه بشكل متجدد باستمرار». إن المعركة من أجل تطور الإنسان مستمرة ولن يكتب لها النجاح بشكل نهائي أبداً لكنها تستحق أن نخاض من جديد كل مرة. علينا دائماً أن نذكر بأن الاقتصاد في خدمة الإنسان وفي خدمة المشروع المجتمعي، أن نذكر أيضاً بأن التربية يجب أن تضمن نشر قيم الحرية والتعاون المرتبطة بقسط من العدالة إذا ما أدخلنا بعين الاعتبار المنصر التنافسي الملازم لطبيعة البشر.

هذه المقاربة، وهي بسيطة في المحصلة، تدعونا إلى أن نحلر الانبهار الأعمى بالمنهج، وتركيز المعلومات على الآن وعلى ما يقف وهن اللحظة الحاضرة مع تجاهل للماضي وعدم الاهتمام الكافي بالمستقبل (كم هي كبيرة مسؤولية النظام التربوي في هذا المجال)، والمجتمع الانفعالي ومستبعاته: ديكتاتورية استطلاعات الرأي وفقدان السيطرة. إن العلاقة بين المعلم والتلميذ تقع في أساس التربية. وقوام هذه العلاقة هو سلطة معترف بها من قبل التلميذ يارس المعلم مسؤوليتها بحكمة.

مع ذلك علينا أن نعرف كيف نواجه الجهد وهو في الدرجة الأولى هذه

العولة التي يجب أن تتمخض في مستقبل قريب، كما أمل، من ولادة قواعد جديدة للعبة على المستوى العالمي، ومن بنية جديدة للمرجعيات الدولية. كذلك تشكل مكانة العمل ومضمونه في صلب المجتمع إحدى المستجدات التي لا يمكن تجاهلها. هنا أيضاً يجب الأخذ بعين الاعتبار التحولات الكبرى التي طرأت على سوق العمل والتي تعود أسبابها للتحويل التقني وللعولة في الوقت نفسه. استناداً إلى روبرت ريش<sup>(1)</sup>، وهو وزير العمل السابق في الولايات المتحدة، سأميز بين من يمتنعون التلاعب بالرموز الذين يجدون في مجتمع المعلومات إطاراً مريحاً تماماً، والمنظمين والإطارات، ودورهم ضروري دائماً، وذوي الاختصاص الذين يلجأ لحبرائهم داخل المؤسسة أو خارجها، وكل الآخرين من عمال وأجراء الذين يخضعون لمتطلبات سوق العمل. المتلاعبون بالرموز يمتنعون بنوع من الاستقلالية تجاه المؤسسات التي ترغب بتوظيفهم. لأنهم قد آمنوا سلفاً مكاناً لهم في سوق العمل العالمي.

يجب أن تلعب الترية دوراً مهماً في تحقيق تكافؤ الفرص. إن الذين يمتنعون اليوم إلى شريحة صغيرة تقع بين الأربعين والخمسين عاماً تباختهم في كثير من الأحيان التغيرات في سوق العمل.

### مكانة العمل

خلافًا لما يعتقد جيري ريفكين<sup>(2)</sup>، لا أزال أؤكد على الدور الرئيسي للعمل في المجتمع. يتناقض موقفني مع نظرية ماثيوس، وهو مستمد من تجربة التاريخ ومن النقاشات التي خضناها عندما صدر تقرير نادي روما «صفر نمو» منذ ثلاثين عاماً. وهو كذلك موقف معياري. إن التأكيد على أهمية العمل في المجتمع لا يصدر عن موقف سلمي أو نظري. يجب العمل مع اعتبار الوقت الذي يوفره التقدم التقني والتنظيم الاجتماعي. إن متوسط

<sup>(1)</sup> روبرت ريش، «الاقتصاد الملموس»، Paris, Dunod, 1993. Robert REACH, L'Économie mondialisée, Paris, Dunod, 1993.

<sup>(2)</sup> جيري ريفكين، «Le Fin de travail, ou, comment...

عدد الساعات التي يخصصها الفرد رجلاً أو امرأة خلال حياته للعمل كان في مجتمعاتنا الصناعية 100000 ساعة. أما اليوم فالرجل أو المرأة يخصص للعمل 70000 أو 75000 ساعة. وخلال خمسين عاماً سيتنفي هذا الرقم ربما إلى 45000 ساعة. هذا التحول هائل. ويجب أن نستعد له. فستكون له نتائجه على التنظيم الاجتماعي.

يجب إذن صياغة مفهوم جديد لمرتكزات العقد الاجتماعي: هل نقبل بديموقراطية صناعة الرأي، عن طريق وسائل الاعلام والاستطلاعات؟ أم أننا نريد العودة إلى ديموقراطية تكون وسائل الاعلام في خدمتها وتؤكد من جديد على دور المجتمع المدني؟ فلنستطع لأنفسنا نموذجاً جديداً للتطور، يكون أكثر احتراماً لأوقات الإنسان ولتطلبات الطبيعة. ذلك يستلزم أن ينشأ بين قطاع السوق والقطاع العام قطاع نشاط ثالث يمكن فيه للمبادرة والمفوضية والمخيلة وللروح التعاونية أن تلعب كامل دورها.

### مرتكزات التربية الأربعة

كيف يمكن للتربية أن تساهم في هذا المجال؟ إن المرتكزات الأربعة للتربية كما جاء في تقرير اللجنة الدولية حول التربية في القرن الحادي والعشرين<sup>(1)</sup> هي التالية: تعلم اكتساب المعرفة، تعلم ممارسة المعرفة، تعلم الوجود، تعلم العيش معاً.

تشكل القراءة والكتابة والحساب والتعبير أسس التربية - حتى في البلدان النامية - التي بدونها لا وجود لتكافؤ الفرص ولا لمستقبل. وقد أظهرت الدراسات التي أنجزتها حكومة طوني بليز في بريطانيا أن 18 إلى 20% من الذين تتراوح أعمارهم بين 12 و13 عاماً لا يمتلكون هذه المعطيات الأساسية

<sup>(1)</sup> «تربية كثر لي نافعها»، تقرير لجنة اليونسكو الدولية للتربية في القرن الحادي والعشرين والتي ترأسها جاك ديلور.

L'Éducation, un avenir au cœur de tous, rapport à l'UNESCO, de la Commission Internationale sur l'Éducation pour le XXI<sup>ème</sup> siècle, Paris, Odile Jacob-Éditions UNESCO, 1996.

للمعرفة. لا فائدة إذن من الحديث عن البلدان النامية، حيث يسقط الأولاد من جليد في برائن الأمية بعد فترة من التعليم المدرسي. تعلم اكتساب المعرفة هو إعطاء الرغبة في التعلم. هو أن نعيد التربية للـ المجتمع كسمكة في الماء. لم يزل التعليم المقطع الذي طالما كان موضع انتقاد في فرنسا، نتيجة لتراجع المجتمع الصناعي أمام مجتمع ما بعد الصناعة. فأسه باقية. وهو يهدف إلى أن يعطي الشاب في الوقت الذي يتابع فيه دراسته، إمكانية امتحان معلوماته ومواجهة الواقع الاقتصادي والاجتماعي.

توجد بالتأكيد مجموعات مهنية لتعلم المهارة، لكن هناك ضرورة مطلقة اليوم لمعرفة كيفية استعمال تقنيات المعلومات الحديثة. إزاء مفاجآت الحياة المهنية، وإزاء الاستقلالية المتزايدة لكثير من العاملين الذين يجب عليهم لا أن يتجوا فقط، بل أن يضبطوا حركة إنتاجهم، يجب أن نعرف كيف نتحكم بالمعطيات المهنية الجديدة، كما يجب أن نقوم بعملية فرز للمعارف وللمعلومات المتوفرة. بتعبير تقني، يمكن الحديث اليوم عن ضرورة اكتساب كفاية ما، وليس فقط عن ضرورة اكتساب مهنة ما.

لقد تمحور تقرير إدغار فور (Edgar Faure) وهو سابق لتقريرنا، على الركيزة الثالثة للتربية: تعلم الوجود. كتب هذا التقرير في مناخ الحماس عقب الثورة الثقافية، في أيار/ ماي 1968. تعلم الوجود يعني أن لا نهمل أباً من الطاقات الكامنة لدى كل تلميذ. هذا يعني إذن عدم تصنيف التلامذة منذ المدرسة الابتدائية تبعاً لقدراتهم في مجال الأدب أو التجهيز أو الرياضيات. من الضروري أن توجد مسارات متباينة تأخذ بالاعتبار عملية النضج لدى كل تلميذ، ورغبته المحتملة في العودة إلى التعلم، وإمكانية الدفع بإمكاناته الكامنة إلى حيز الوجود. أخيراً، يجب أن تساعد التربية كل شخص على أن يعي نقاط القوة والضعف لديه فيتمكن من ممارسة مسؤوليته الفردية.

إذا كنا نريد أن نتلاقى الانزلاق إلى مجتمع السوق، إذا كنا نريد أن نتجنب اضمحلال النموذج الاجتماعي الأوروبي، علينا تقبل الجمع بين مسؤولية

جاهية ومسؤولية فردية.

تعلم العيش معاً هو العمل منذ الآن على إرساء علاقة فهم متبادل، داخل صفوف مدارسنا حيث الأصول العرقية والدينية والثقافية للتلامذة شديدة التنوع. بشكل تعلم العيش معاً، بدءاً من الصف المدرسي، ضماناً للمستقبل. تعلم العيش معاً هو فهم الآخر، هو الحث على المشاركة الفاعلة في المجتمع. في هذا الصدد أشدد على أهمية التربية المدنية وعلى تعليم التاريخ وتاريخ الأديان. إن تجربة أوروبا الموحدة في هذا المجال غنية بالعبر: لقد تعلمنا فعلاً أن نعيش معاً منذ خمسين عاماً.

غالباً ما نستعمل عبارة التدريب مدى الحياة lifelong training التي أفضل عليها عبارة التعلم مدى الحياة lifelong learning. لكن للأسف لم تبدأ ورشة العمل بعد. إن التفكير في المبادئ الأساسية للتربية المستدامة ووضعها موضع التنفيذ أمر ضروري اليوم. وهو يعني دهاء الفهمين والمعلمين للتفكير، ووضعهم أمام مسؤولياتهم. وإذا اقترح تقريرنا التربية المستدامة فهو قد انطلق من مبدأ وجوب تأمين الوسائل التي تمكن كل شخص من تحقيق وجوده كفرد، ومن التزود باستمرار بمعلومات جديدة، وبالتالي من مواجهة المشاكل الخاصة أو المهنية التي تهاجمها الحياة. يؤكد التقرير على ذلك حيث يقول: «إن رسالة التربية هي إتاحة الفرصة للجميع دون استثناء ليشرروا مواهبهم وكل إمكانات الإبداع الكامنة لديهم، وهذا ما يتطلب أن تتوفر لكل شخص القدرة على تحمل مسؤولية نفسه وعلى تحقيق مشروعه الخاص».

ولهذه الغاية، هناك بعض المبادئ التي قد تصلح لتوجيه الفكر ولتنفيذ الإصلاحات التي يجب إنجازها. أولاً، ليست التربية المستدامة مجرد إضافة التدريب المستمر إلى التربية الأساسية. إنها نظام جديد تم تصوره على هذا الأساس. وعلى السلطات العامة المسؤولة عن الحياة التربوية أن توجد إطاراً ونظاماً وأساساً لهذه التربية المستدامة.

ثانياً، إن التربية الأساسية التي تستحوذ على اهتمام اليونسكو مقلدة ضرورية للتربية المستديمة في كل البلدان ولكل التلامذة.

ثالثاً، إن نماذج المسارات يجب أن تسمح لكل شخص منذ حلقة التعليم الثانية، بأن يمتحن قدراته، وأن يختار توجهها، وبالتالي أن يستعمل إمكانياته بشكل كامل.

رابعاً، إن تكافؤ الفرص يقتضي تحرير صكّ تربية هؤلاء الذين يقادرون المدرسة بين السادسة عشرة والثامنة عشرة من عمرهم. هذا لا يمنعهم من متابعة الدراسة على المدى الطويل. لكن إذا أراد بعضهم الدخول في الحياة المهنية في سن السادسة عشر أو الثامنة عشر، فيجب أن نعطي لهم إمكانية الدخول من جديد في النظام التعليمي لاحقاً إذا أرادوا. إن صكّ التربية يمكنهم من الاستفادة من فرصة ثانية أو ثالثة.

خامساً، يجب أن يستعيد التعليم الجامعي هيته في المجتمع وأن يتنظم. ينبغي أن يصبح من جديد سلطة مسموعة الكلمة نتج ونشر المعرفة والبحث، كما ينبغي أن يلعب دوره في التربية المستديمة. على الجامعة أن تواجه التحولات الراهنة بوضع هيكلية جديدة للمعارف تتلاءم مع الواقع المستجد، وتوجد معايير بين الاختصاصات.

إن هذه الإصلاحات لا يمكن أن تتم إلا إذا أُنشئت في إطار عقد اجتماعي جديد تشترك في صياغته السلطات العامة ووزراء التربية والجمعيات أصحاب العمل والمهيات النقابية، وكذلك الجمعيات التعاونية. ولكي يتم ذلك يجب أن نفكر أولاً بأن دورة الحياة التقليدية لم تعد ملائمة وأنه يجب تجاوزها. في الماضي كانت هناك سن للتعليم، وسن للعمل، وسن للتقاعد. هذا النظام لم يعد صالحاً. علينا أن نفكر بأنه يمكننا أن نتعلم مدى الحياة. هؤلاء الذين بلغوا سبعين عاماً من العمر يمكنهم الاستمرار في العمل إن كانت لديهم الرغبة في ذلك.

ومن جهة أخرى، علينا أن نعي النتائج المترتبة عن هذه التطورات على

دولة الرفاء (Welfare State)، بإقامة الصلة بين المسؤوليات الجهادية والمسؤوليات الفردية. عندما نخشى الكلفة المتزايدة التي تترتب عن التربية المستندة يجب أن نسال أنفسنا ألا يجب أن يشارك المواطنون أنفسهم بدافع الاحساس بالمسؤولية الفردية واستشراف المستقبل، في تأمين التربية المستندة على مدى الحياة، فيذلون جهداً قليلاً من أجل التوفير ويحصلون لأولادهم أو لأنفسهم على قروض زمنية وعلى قروض تربوية؟

أخيراً يجب تجريد مبدأ تكافؤ الفرص والتخلي عن وهم خطير، وهم النتائج المتساوية. اعتقد أنه يمكننا التأكيد أن المستقبل سيكون ملكاً لهؤلاء الذين يعرفون أن يخلقوا المعرفة، أن يخلقوها وأن يطبقوها على أفضل وجه. بهذا المعنى يمكن الكلام عن «مجتمع المعرفة». إن مجتمع المعرفة لا يستطيع أن يساعد على تطور الديمقراطية، والعكس صحيح، إلا إذا كانت تربطه علاقة جدلية دائمة بمجتمع متحرك، بمجتمع مشارك. من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن العلاقة وثيقة بين التربية والديمقراطية.





## التربية والمواطنة في القرن الحادي والعشرين جيلو جيلف

إذا أردنا أن نتجنب المقاربة الصحفية البحتة لعن الضروري أولاً أن نعرف بوضوح ودقة ما يتضمنه كل من مفهومي التربية والمواطنة. فيما يتعلق بالتربية، هي اكتساب قدر مهم من المعارف العلمية وفق نظام مدروس. ولا يتغير نسبياً هذا المضمون الدلالي حتى لو اعتبرنا أن التربية ليست عملية تعليمية بل نظاماً تعليمياً. خبر أن الأمر يختلف بالنسبة لمفهوم المواطنة الذي يمكن تفسيره بطرق متعددة. يمكن أن يُنظر لل المواطنة على أنها تعني «الانتماء الوطني». ويمكن أن نعتبر أن معناها مرتبط بالمجتمع المدني وهو في الوقت نفسه شريك الدولة ومناوؤها. ويمكن كذلك أن يميلنا مفهوم المواطنة إلى مفهوم «الشخصية المدنية» أو إلى مفهوم المواطن الذي يشمل على معانٍ مختلفة بدءاً من المتحدر من جنسية ما وانتهاءً بالشخصية «العامة». من الواضح أن التربية هي أفضل مساعد على بلورة فكرة المواطنة بوصفها صفة يتحل بها الأفراد والمواطنون.

لنحوّل الفرد إلى مواطن

متى يتحول الفرد إلى مواطن؟ عندما يصبح شخصية مدنية وهي صفة

سوف يكتبها من خلال العلاقات التي ستقوم بينه وبين المجتمع المدني حيث يكون عنصراً نشيطاً وفاعلاً، أكثر مما سيكونها من خلال علاقاته بالدولة. يصبح الإنسان شخصية مدنية عندما ينخرط تدريجياً وينجح في الانتماج في دوائر المساحة الاجتماعية الكبرى مدافعاً عن القيم الأساسية للديموقراطية. فيظهر في هذا السياق كممثل للمجتمع المدني ويصبح بهذه الصفة شريكاً للدولة ومناوئاً لها في الوقت نفسه.

بالطبع ان العلاقات بين الشخصيات المدنية والدولة تتأثر في نهاية المطاف بمستوى الديمقراطية في هذه الدولة. فكلما كانت الدولة ديموقراطية كلما سمت الى ان تتهيج الحول والنسوية في كل مرة يحصل فيها خلاف بينها وبين المواطنين. لذلك فإن الاختلافات والتناقضات في وجهات النظر بين المواطنين والدولة يمكن أن تصبح في الديمقراطية سبباً لتوسيع مساحة الحريات، وهي شرط أساسي لنهضة العلم والفن والثقافة. وحدهم المواطنون الأحرار يمكنهم أن يحققوا ذواتهم كمبدعين حقيقيين.

### الديموقراطية والكلبانية والتربية

يرهن التاريخ وكذلك العالم المعاصر على صحة المقولة التي ترى أن وحدهما الديمقراطية والمجتمع المدني يجعلان تطور العلم والفن والثقافة والنظام التربوي أمراً ممكناً. فليس من باب المصادفة أن ديموقراطية أثينا تركت بصمتها المضيئة على مبادئ التربية. حتى لو كان مفهوم التربية مختلفاً، فالأبحاث المتعددة الاتجاهات والتي وحده المجتمع الديمقراطي يسمح لنفسه بالقيام بها، حقيقة لا تقبل الشك. ويقدم لنا العصر الذي نعيشه أمثلة ساطعة على الصلات التي تربط بين الديمقراطية والمجتمع المدني، من جهة، والنظام التعليمي والتربوي، من جهة أخرى. ومن المؤكد أن التنافس بين القوتين العظميين، الاتحاد السوفياتي بنظامه الكلياني، والولايات المتحدة الأميركية بنظامها الديمقراطي، لا يزال حاضراً في أذهاننا. كلنا يعرف

النهاية البائسة لهذه المغامرة. لم يفسر الاتحاد السوفياتي المباشرة فقط، بل انهيار كنظام سياسي ونظام تربوي. كيف حصل ذلك ولماذا، مع العلم أن الدولة السوفياتية كانت تمتلك مولود طيعية وشرية وفكرية هائلة؟ موارد لا تتحل في كل الأحوال عن تلك التي لملكها الولايات المتحدة.

الجواب بسيط: كان يتقصر من المولود اثنان أساسيان هما مجتمع مدني حر ونظام ديموقراطي للدولة. إن دولة يصبح فيها كل مواطن مسئل منشقا بصفة تلقائية، ويعامل على أنه «عدو للشعب» لا يمكنها أن توجد الظروف الضرورية لتفتح الطاقات الإنسانية الخلاقة، ولروح المبادرة وهي مصدر ازدهار المجتمع وسبب تطوره. إن المبدأ الأساسي الذي يتحكم بنظام التعليم في الدول الكليانية هو الجماهيرية التي تمكن الدولة من إنتاج تابعين بدل أن تكون مواطنين. تتضمن التربية وفق هذه الروح التدابير التالية:

- تقديم الجماهير أو المجموعات على الأفراد؛
  - إخضاع الفرد لإرادة الجماعة سواء كانت هذه الأخيرة محقة أو مخطئة، وهذه مسألة لا يمكن النقاش فيها في أية حال؛
  - اعتماد الفرد على «الجماعي» أولاً بدل الاعتماد على قدراته الخاصة.
- علينا أن ندرك بدقة كبيرة ممارسات الأنظمة الكليانية من خلال نظمها التربوية. فالمشكلة الكبرى التي ستظهر في السنوات المقبلة في مجال التربية تتعلق بإدخال مفهوم الروح المدنية في التربية.

### التربية في عصر الإنترنت

بانتشار الحواسيب بشكل واسع وظهور الإنترنت أصبحت إمكانيات الحصول على المعلومات لا محدودة. يستطيع كل شخص أن يحصل على كل المعلومات التي يحتاجها وأن ينشر بدوره المعلومة التي يعتبرها مهمة أو مفيدة للآخرين. المسألة المهمة التي تطرح نفسها عملياً في هذا السياق هي معرفة ما إذا كان الذين سيحصلون على هذه المعلومات يعرفون كيفية الاستفادة منها

بصورة صحيحة ومعقولة.

ما هي نوعية المعلومات التي يستطيع المواطنون الحصول عليها اليوم وفي المستقبل؟ هل يمكن أن يتأسس على هذه المعلومات اكتساب تربية أو معرفة علمية راسخة ومنسجمة؟ إذا كان الجواب بالنفي فكيف سيكون التضائل بين الإنترنت وما يؤتمن من معلومات غير محدودة وبين النظام التعليمي؟ ما هو الدور الذي سيناط بالمدرسة والأستاذ في هذه العملية؟ ليس من السهل الإجابة على كل هذه الأسئلة. لكن مما لا شك فيه أن النظام التعليمي عليه أن يتطور وأن يتأقلم باستمرار مع الظروف الجديدة التي تصنعها المعلوماتية والإنترنت، وليس العكس. وهذه حركة حصلت أكثر من مرة في الماضي؛ فكل ثورة كبيرة في وسائل الاتصال وفي أنظمة نشر المعلومات كان لها أثرها في تغيير النظام التعليمي القائم.

في العصور القديمة كان الأطفال يقومون بعمليات الحساب على الرمل أو على الألواح. لكن النظام تطور، خصوصاً مع اكتشاف غوتنبرغ (Gutenberg) الثوري للمطبعة، أو كذلك في القرن العشرين عندما أصبحت الوسائل السمعية-البصرية الوسيلة الأساسية لنشر المعلومات. غداً، سوف يشهد النظام التربوي تغييرات أكثر أهمية مع وجود الإنترنت. ومن الطبيعي جداً أن يتطور دور المدرسة والمعلم تبعاً لذلك. ففي زمن كانت فيه المعلومات محدودة، كان المعلم يمثل بالنسبة للأطفال ولأهلهم رسولاً يفتح أمامهم أبواب المعرفة؛ لأنه أول من يقول لهم ما هو شكل الأرض، وما الشمس والقمر والكواكب والنجوم، والقارات والمحيطات. هذا المعلم لم يعد له الدور نفسه اليوم. لقد فقد هالة برومبيوس التي كانت له. لم يعد من الممكن أن ينظر إليه كمرشد وحيد للمعرفة. فالأطفال يتعلمون أموراً كثيرة منذ نعومة أظفارهم من خلال الراديو والتلفزيون والصحف والمجلات التي تصلهم في يومهم. ربما لا تكون هذه المعارف الأولى منظمة بشكل منطقي. لكن الحقيقة هي أن الطفل يتوَعَّبها كما يتوَعَّب الوجوه المتعددة للواقع.

في هذا الوضع، من البديهي أن يتقل دور المعلم إلى حيز مختلف وأن يتركز على تنظيم المعرفة وتقديمها وفقاً لتراتب منطقي ومنسجم.

إن المشكلات الأخلاقية التي تظهر في عصر الإنترنت والمولة تتطلب بشدة حضوراً مواطناً، ومسؤولية، ورقابة مدنية على نشر المعلومات واستعمالها. وأشد أن المقصود هو مسؤولية مدنية وأخلاقية: مما لا يعني أن تفرض الدولة الرقابة وأن تحد من حرية الحصول على المعلومات... فالشباب يمكنهم الحصول عبر الإنترنت على معلومات قد تكون خطيرة وقد يحاولون استعمالها. في هذه الحالة يكمن الخطر في التفاوت اللافت بين سهولة الحصول على المعلومة وغياب الشعور بالمسؤولية المدنية عند استعمال هذه المعلومة نفسها. ربما من المطلوب أن تتحمل المدرسة، على الرغم من إمكاناتها المحدودة، ليس فقط مسؤولية القيام بمهامها في نشر المعرفة بل مسؤولية تربية الشباب أيضاً، فتوظف لديهم حساً بمسؤولياتهم الأخلاقية. إن هذه المهمة لا تقع على المدرسة وحدها وعلى النظام التربوي، بل يجب أن تتجند لها مؤسسات الدولة، والمنظمات العامة، وبالأخص العائلة.

### ميراث القرن العشرين

في هذه السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، من واجبتنا أن نعلن بصراحة ووضوح ما الذي نقبل به وما الذي نرفضه من الإرث الذي تركه لنا القرن المنصرم في مجال التربية. ما هي الدروس التي نستخلصها ونوظفها لصالح القرن الحادي والعشرين؟ اعتقد أنه يمكن قول الأشياء على النحو التالي:

يجب أن نرفض كل نظام تربوي مركزي وموحد تفرضه الدولة. لا يجب على الدولة أن تتخل عن التزاماتها في مجال تعليم وتربية الأجيال الشابة، لكن لا يجب في أي حال من الأحوال أن يحدد تدخلها القيم الأساسية للديموقراطية وهي: حقوق الإنسان، الحريات المدنية والسياسة للمواطنين،

دولة القانون، وحق الأقليات.

ولا يمكن كذلك أن نقبل بالمبادئ والأنظمة التربوية الجماعية. فهي تتج  
مجرد تابعين لا يتكلمون إلا على الدولة، لا مواطنين يعتمدون على قدراتهم  
الخاصة وعلى طاقاتهم الفكرية ومهاراتهم الفردية وعلى إرادتهم وحيويتهم  
الحلقة.

بالمقابل، يجب أن نقف المجتمع المدني الذي يبنى مواطنين ويصلح لأن  
يكون قاعدة صلبة تناس عليها بناء دولة ديمقراطية؛ يجب أن ندعم  
كذلك دولة القانون القادرة بفضل مؤسساتها وقوانينها الديمقراطية على  
أن تضمن لكل من مواطنيها احترام حقوق الإنسان، والحريات السياسية  
والمدينة، وحقوق الأقليات، والمساواة في الحقوق بين جميع المواطنين.

## النساء ومستقبل التربية فلي شونغ

تظهر الاحصاءات أن عدم المساواة بين الجنسين لا يزال مشكلة هامة في كل البلدان النامية تقريباً وذلك في جميع مستويات التربية. ويتزايد عدم المساواة هنا في التعليم الثانوي وفي التعليم العالي. إضافة إلى ذلك فإن 40% من الفتيات في البلدان الأقل تقدماً لا يمكنهن الحصول على التعليم الابتدائي. لكن تظهر دراسات عديدة أن رفع نسبة التعليم عند الفتيات والنساء (خاصة في المرحلة الثانوية وما بعدها) يؤدي إلى تطورات اجتماعية كانخفاض عدد وفيات الأطفال وزيادة الانتاجية الخ. وبما لا مجال للنقاش فيه أن زيادة عدد النساء المتعلّمات وتحسين نوعية التربية المعطاة لهن يفسح المجال لتقدم اجتماعي ملموس وواضح المعالم.

واقع النساء اليوم والتغيرات الممكنة  
من المهم لمعالجة الموضوع أن ننظر بانتباه إلى الواقع العالمي الراهن، وإلى مكانة النساء فيه وإلى ما يمكن أن يتوفر لهن من أجل تغيير هذا الواقع نحو الأفضل خلال العقود المقبلة. سأركز اهتمامي في هذا البحث على واقع النساء في البلدان النامية وعلى الامكانيات التي تتيحها التربية من أجل تحسين واقع النساء بصورة خاصة، والمجتمع، بصورة عامة.

### الحاجات المادية والاقتصادية

ليس نادراً في البلدان النامية أو في البلدان الأقل تقدماً، على وجه الخصوص، أن يعيش نصف عدد السكان تحت عتبة الفقر. ويهيب هذا الفقر في الدرجة الأولى النساء والأطفال كما تدل على ذلك النسبة المرتفعة لوفيات الأطفال والنساء اللواتي يموتن بعد الولادة.

وإذا كان لتوسيع إمكانية الحصول على نوعية جيدة من التربة تأثير فاعل في تخفيض نسبة الفقر، فمن السجاجة التأكيد أن التربة وحدها يمكنها أن تقدم الحل المعجزة لكل هذه المشاكل. يجب أن يقترن التعليم الأساسي للجميع بتحسينات أخرى كثيرة منها ما هو مادي. مثلاً: رفع مستوى الوعي لأهمية الموارد الطبيعية ولرعاية طرق الافادة منها، تأمين أفضل للمياه الصالحة للشرب، شروط صحية أفضل، توفير موارد طاقة بكلفة أقل، كل ذلك سيعود بالفائدة على النساء اللواتي يعانين من واقع الفقر.

من الضروري في الواقع أن يعطى الفقراء الوسائل التي تمكنهم من السيطرة على البيئة بطريقة أفضل. يصح ذلك خاصة في مناطق عديدة معرضة للجفاف في أفريقيا حيث يشكل عدم القدرة على السيطرة على البيئة أحد العوائق الأساسية أمام مكافحة الفقر. وذلك له انعكاساته على مجال التربة: تحتاج هذه البلدان أن تنتج عدداً كافياً من المهندسين ليصبح بإمكانها السيطرة على الطبيعة. لكن الظاهرة السائدة فيها هي قلة كبيرة لعدم النساء في مجالات دراسة الهندسة.

ولا تقل أهمية حصول المرأة على حق الملكية، عن حصولها على المعارف والكفايات التي تمكن من تحسين قدرة الزراعة الانتاجية. إن حقوق المرأة في التملك محدودة جداً في عدد من البلدان النامية وفي البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء، على وجه الخصوص. ومن المعلوم أنه بدون الحصول على حق الملكية العقارية، يصعب على المزارعات اللواتي يتجنن القسم الأكبر من الغذاء في هذه البلدان زيادة انتاجيتهن. إن قضية الملكية العقارية تتطلب



إصلاحاً في التشريع، كما أنها تتطلب تربية النساء على معرفة حقوقهن. والواقع أنه حتى عندما يوجد تشريع لصالح المرأة، فأكثرية النساء ليست لديهن فكرة ولو بسيطة عن دقة القوانين لكي يتمكن من المطالبة بحقوقهن.

### السلطة السياسية

إن قدرة النساء على احتلال موقع في مراكز القرار لمحمدهما إلى حد كبير فرص حصولهن على التعليم. فمن غير المحتمل أن تحظى النساء بمسؤوليات أكبر أو بسلطة أكبر سواء على الصعيد الاقتصادي أو السياسي أو الاجتماعي، في البلدان التي يوجد فيها عدد كبير من النساء الأميات أو اللواتي لم يزلن إلا قسماً ضئيلاً من التعليم. فمعرفة النساء بالسياسة ضعيفة، في كثير من الأحيان، وليس هن تمثيل جيد في هيئات القرار. يجب أن تتوفر للنساء التربية التي تمكنهن من وعي حقوقهن الأساسية ومن العمل على ترجيحها إلى وقائع.

### الوضع الاجتماعي

يمكن أن تسهم التربية في تحسين وضع النساء الاجتماعي في مجتمعات عديدة. وي طرح لتحقيق المساواة والعدالة بين النساء والرجال ضمن المجتمع الواحد قضية التعامل مع الاختلاف بين الجنسين داخل النظام التربوي. يجب أن ننظر بدقة إلى المناهج وإلى التعليم وإلى النظم الإدارية لتحقيق من أنها لا تنطوي على أفكار نمطية تقوم على التمييز بين الجنسين. لنمط التعليم ونوعيته انعكاسات مهمة على مجال فرص العمل المتاحة أمام النساء. ولا تزال هذه الفرص محدودة جداً في أغلب الأحيان. يجب أن تسمى المناهج التربوية إلى تأمين حظوظ متساوية للنساء والرجال في الحصول على عمل وفي التقدم المهني.

### التدابير الخاصة في مجال التربية

التعليم الابتدائي والتعليم الأساسي للفتيات والنساء بالرغم من المخطط الوطنية والدولية من أجل التعليم للجميع، لا يزال نصف عدد السكان البالغين في العالم من الأميين وأكثرهم من النساء<sup>(1)</sup>. لذلك فإحدى الأولويات المهمة هي تأمين التعليم الابتدائي للفتيات، والتعليم الأساسي للنساء.

وإذا كانت النزعة العالية تشجع على قيام المؤسسات المختلطة حيث يمكن للفتيات وللغتيان، للرجال والنساء أن يحظوا بتعليم متساو، فإن سيطرة هذه المؤسسات قد يكون لها من بعض النواحي نتائج سلبية على التربية المتوفرة للنساء سواء من حيث الكم أو النوع. وفي بعض المجتمعات يمكن للمؤسسات غير المختلطة، من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الجامعية، أن تلعب دوراً هاماً جداً في تمكين النساء من إيجاد موقع لهن خارج إطار العائلة وفي إعطائهن الوسائل الضرورية للتحكم بمصالحهن.

يجب أن نغير اهتماماً خاصاً لنوعية التعليم المقدم للنساء: فليس من النادر أن يؤدي التعليم المقدم لهن إلى مزيد من الاستبعاد. بكلمة موجزة يلزمنا اعتماد منهاج عصري يشمل على الرياضيات والعلوم الطبيعية والتكنولوجيا واللغات الأجنبية والصحة والتربية وحقوق المرأة.

### التعليم من بعد والتكنولوجيا في خدمة النساء

بمكسب التعليم من بعد أهمية خاصة بالنسبة للمجموعات التي تجد نفسها خاضعة لظروف جغرافية وثقافية ضاغطة. وهذا وضع تعاني منه الفتيات والنساء بصورة خاصة وذلك لأن الأهل يترددون في إرسال بناتهم لطلب العلم في مدارس تبعد مسافات بعيدة عن مكان السكن، وذلك حفاظاً على سلامتهن. حتى في المجتمعات الصناعية يمكن أن نجد النساء في التعليم عن

<sup>(1)</sup> تقرير اليونسكو عن التعليم في العالم، ص. 115، 2000.

بعد وسيلة لمتابعة تحصيلهن الذي غالباً ما تحد منه مسؤولياتهن كزوجات وأمهات. فإذا ما قلنا بعض البرامج المتخصصة للزوجات الشابات يمكننا أن ندهم إمكاناتهن الاقتصادية والمهنية بشكل كبير.

يجب إعطاء أهمية كبيرة لبرامج التعليم عن بعد الموضوع خصيصاً بهدف منح مزيد من المسؤوليات للمرأة ولتعميق وترسيخ وجهها هذه المسؤوليات. ففي أغلب البلدان يبقى تمثيل المرأة في مراكز المسؤولية ضعيفاً.

إن التكنولوجيا تقدم فرصاً جديدة للنساء. فمشكلة المسافة بين البيت ومكان العمل أصبح بالامكان التغلب من أهميتها، ذلك أنه يمكن للنساء التواجد في سوق العمل دون أن يعيقهن ذلك عن القيام بدورهن كأمهات. لم تعد اليوم مسألة مكان العمل مشكلة كما كانت عليه من قبل إذ أنه يمكن القيام بالعمل في مكان مختلف عن مكان الطلب، وحتى في بلد آخر. فالأمثلة على انتقال العمل عبر البلدان عن طريق البريد الإلكتروني عديدة. من المهم إذن توفير البرامج التربوية التي تتيح للنساء تقدير أهمية ما تؤمنه التكنولوجيا من المرونة والانفتاح.

#### خاتمة

إن مكانة المرأة في مجتمع معين مؤشر مهم على مستوى تطور هذا المجتمع. فمن غير المرجح أن يتمكن مجتمع أكثرية النساء فيه بخصمن للفقر والفقر من التحرر من ضغوط الفقر والتخلف، وهي ضغوط مدابة وسياسية وقانونية وتكنولوجية. نستطيع التربة أن تلعب دوراً مهماً في تغيير النظام داخل كل من هذه المجالات. إن الأنظمة الديمقراطية لا يمكنها أن تطبق بشكل صحيح عندما تكون نسبة كبيرة من السكان رازحة تحت الفقر والامية. تتطلب الديمقراطية مجتمعاً يتمتع بمستوى جيد من التربية، بمؤسسات مدنية قوية تمارس الرقابة على الحقوق وعلى البنوك وعلى الصناعة والتجارة والدين وغيرها من مجالات الضاحل الاجتماعي. إن إنشاء أنظمة ديمقراطية

تعتمد فيها الأحزاب ويغيب فيها المجتمع المدني القوي مفارقة يمكنها أن تؤدي إلى أوضاع فوضوية كذلك التي شهدناها في رواتنا ويوغوسلافيا.

## العقد الاجتماعي والتنمية

استثار غير محدود للموارد الطبيعية، تراجع محبٍ للتنوع الطبيعي، زيادة وتنوع في التلوث، تجاهل لمعارف السكان الأصليين في مجال البيئة أو سطو على هذه المعارف، كل ذلك يظهر أن البشرية تعيش على حساب الأرض وأن علاقتها الطفيلية بها تتفاقم يوماً بعد يوم. كيف يمكن تلبية حاجات الحاضر دون تهديد قدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها؟ ما هي أفضل الطرق للاستفادة من خزان المعارف العلمية الذي يشكله التراث الطبيعي ولتحقيق مشاركة أفضل في الاستفادة من هذه المعارف؟ التحكم في السيطرة هو شعار العقد الطبيعي الذي يجب بلورته في سبيل تحقيق التنمية من دون اخضاع الطبيعة.

يطلق جيروم بنفي هذه الفكرة بالعودة الى مقولة العقد الطبيعي التي طرحها الفيلسوف ميشال سير. وشدد توماس أوديامبو على أهمية رهانات المحافظة على التنوع الطبيعي. أما مصطفى طلبة فبضع القضية البيئية في إطار أوسع: تفكير استراتيجي للتنمية في أفق 2020.



## العقد الطبقي والتنمية في القرن الحادي والعشرين جيروم بتلي

عند ظهور أول عقد اجتماعي في القرن السابع عشر وضع الفيلسوف هوبس (Hobbes) المعادلة التالية: الحالة الطبيعية هي حالة صراع. فالحالة الطبيعية بالنسبة لصاحب كتاب «الليفيثان» هي في الواقع حالة مطلقة من انعدام الأمن، حالة الكل فيها في حرب ضد الكل والإنسان فيها ذئب للإنسان الآخر. ويرى هوبس أنه في مواجهة خطر هذا الصراع حتى الموت، لا حل سوى بتصور عقد. وقد كانت هذه الفكرة عبر تمثيلاتها الجديدة والمعقدة عند منظري المدرسة الفلسفية القائلة على مفهوم الحق الطبيعي، في أساس البنى السياسية الحديثة، وفي أساس الديمقراطية التي نشأت عن عصر الأنوار.

### حدود العقد الاجتماعي

نجد أنفسنا في مطلع القرن الحادي والعشرين أمام تحدٍ جديد: حالة حرب ضد الطبيعة، حالة حرب ضد البيئة. وقد توسع مفهوم الأمان وعدمه ليشمل بمجمل شروط الوجود البشري. الأمن إذن أمن بيئي وصحي واجتماعي وثقافي وإنساني بقدر ما هو أمن سياسي.

والواقع أنه يمكننا اليوم استنتاج وجود ثغرة في العقد الاجتماعي تزداد وضوحاً يوماً بعد يوم: إنه عقد بشني الطبيعة أو كل ما هو غير الإنسان، شأنه بذلك شأن إعلانات حقوق الإنسان. فالحيوانات والأطفال والله مستثنون من هذا العقد، كما يقول هويس في كتابه. والمرأة كذلك مستثناة من العقد الاجتماعي الذي أنتجه عصر الأنوار. بالطبع إن جوهر العقد الاجتماعي التطلع إلى المستقبل، لكن هذا الجوهر التطلع إلى المستقبل أسير حدود ضيقة تضعها له طبيعته الآتية، فهو عقد يتفق عليه أطراف موجودون في الزمن الحاضر. فمع تطلعه المبدئي إلى المستقبل يستني العقد الاجتماعي في الواقع الأجيال المقبلة. هذا الالتصاق بالراهن يتزايد وضوحاً في عصر العولمة التي تقيس كل شيء بمنطق المدى القصير ومنطق السوق، فتخضع العقد الاجتماعي لقتضيات الحاجات المستعجلة.

إن حدود العقد الاجتماعي كما أدركتها فلسفات التاريخ -يعلم هيجل في «فينومينولوجيا الروح» وكأنه يرد بجواب سريع على هويس: «لا أحد بريء»، ولا حتى الحجر، ولا حتى الطفل»- هذه الحدود تبدو جلية يوماً بعد يوم: لم يعد العقد الاجتماعي كافياً لتأسيس السلم، لأن الحرب قد أعلنت من الآن فصاعداً ضد البيئة. وهو لا يكفي ليضمن التطور الذي وعدت به فلسفة الأنوار، لأن عقداً لا يركز إلا على الراهن لا يكفي لتأسيس لتطور دائم يلبي حاجات الأجيال الحاضرة من غير أن يهدد قدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها. لذلك تظهر الحاجة الضرورية لعقد طبيعي. إن الفيلسوف ميشال سير هو أول من عبر عن هذا الطرح في كتاب يقع تحديداً تحت عنوان «العقد الطبيعي»<sup>(1)</sup> قدم فيه أطروحةً ساسيةً للتلخيص والتعليق عليها في هذه المقالة.



## أسس العقد الطبيعي

الفكرة الأساسية الأولى التي عبر عنها ميشال سير هي الآتية: هناك تماثل كامل بين العقد الاجتماعي والعقد الطبيعي على مستوى العامل المحرّض. فكما أن هوبس رأى في الخوف المحرّض على العقد الاجتماعي - كان هوبس يعتقد أنه هو نفسه ولد من الخوف المماثل الذي شعرت به أمه عندما رأت الأسطول الجبار «الأرمادا» تجوب شاطئ «إنكلترا» - يجد الفيلسوف هانس جوناس في ما يسميه «استكشاف الخوف» أساساً للعقد الطبيعي. ويذهب ميشال سير إلى أنه «علينا أن نقرر إقامة السلم بيننا لنحافظ على العالم، وأن نقرر إقامة السلم مع العالم لنحافظ على أنفسنا».

الفكرة الأساسية الثانية هي أن العقد الطبيعي أصبح ضرورة يفرضها تغيير مقاييس التاريخ النفسي - السياسي للجنس البشري. لقد أصبحت الأنا مستحيلة، ونحن حقا عليها الزمن. ليس صاحب المبادرة على كوكب الأرض هو «الإنسان كفرد أو ذات (...)» ولا هي المجموعات التي شكلت مادة للعلوم الاجتماعية القديمة أي التجمعات والأحزاب، والقوميات، والجيوش، والقرى الصغيرة، بقدر ما هي كتلة بشرية ضخمة وكثيفة. يقول ميشال سير: «يلغ اليوم حجم طرف أساسي في العقد الاجتماعي أربعة مليارات نسمة»، فالإنسان للمعاصر موجود كجزء من كتلة بشرية. «أصبحت المدن الضخمة نماذج متغيرة الأحجام. إنها لا تفكر ولا تأكل. بل تزن».

الفكرة الأساسية الثالثة هي أنه يوجد تماثل بين البشرية ككتلة والطبيعة الشاملة. «إن كوكب الأرض بجملة، بصفته مركزاً لعلاقات متبادلة ومتشابكة بين عناصره المحلية وما يتفرع عنه من مجموعات ضخمة متمثلة في المحيطات والصحارى والفضاء والكتل الجليدية، يشكل الرابط الجديدي بين هذه الكتل البشرية الجليدية، ومركزاً لعلاقات متبادلة ومتشابكة بين الأفراد والتجمعات الصغيرة بها ملئها من أدوات ومعارف، وهي تجمعات تفقد تدريجياً علاقتها بالمكان، بالناحية، بالمحيط، بالمكان القريب». بكلمة

أخرى إن «الوجود هنا» أصبح نادراً.

الفكرة الأساسية الرابعة عند ميشال سير هي أنه يجب على أطروحة العقد الطبيعي ألا تتجاهل الدور المتنامي للعلم في التاريخ الإنساني. إلا أن للعلم دوراً ملتبساً جداً في هذا المجال. فهو يأتي ليدعم العقد الاجتماعي بميثاق معرفي. في الواقع يشبه أصل العلم تماماً «أصل المجتمعات الإنسانية: فالميثاق المعرفي، بصفته عقداً اجتماعياً، يضبط أشكال المعرفة. لكنه لا يقيم السلم مع العالم».

الفكرة الأساسية الخامسة هي أنه علينا أن نتحكم بالسيطرة. أصبح هذا البرنامج اليوم حتمياً؛ فقد أظهرت دراسة كندية أننا سوف نحتاج إلى ثلاثة أضعاف حجم كوكب الأرض، إذا انتشرت نماذج التطور وأساليب الاستهلاك الراهجة في أميركا الشمالية في مجمل المجتمعات البشرية. فلوريم أزدهار أميركا الشمالية على مجمل الكوكب، وهذا تصور ربما يكون إيجابياً، لاستعصت عملياً إدارة الوضع، في ظل واقع نماذج التطور الراهن. يجب إذن تغيير جلري لهذه المفاهيم. لقد عبر كثير من الخبراء عن ارتياحهم لأن الديمقراطية المتطورة لم تعد تحارب بعضها بعضاً. لكن مع ذلك يجب أن نلاحظ أنها انقلبت جميعها معاً ضد العالم، الذي أصبح بطريقة ما ضحية التطور وكبش فداء. إن هذه الحرب «عالمية بأنتم معنى الكلمة، لأن العالم كله، بمعنى البشر، يفرض الخسارة على العالم، بمعنى الأشياء. (...) لماذا علينا العمل على التحكم بسلطاننا على العالم؟ لأن السيطرة المطلقة المفترضة لقواعد تضبطها، والتجاوزة لغايتها، تنقلب على نفسها. يجب إذن أن نغير الاتجاه. ذلك أن السيطرة لا تدوم في الواقع إلا فترة قصيرة قبل أن تنقلب إلى عبودية، بفعل علاقات التضاعل التشابكة التي سبقت الإشارة إليها. كذلك الملكية فهي تبقى مجرد بيط نفوذ قصير المدى أو أنها تنتهي بالدمار».

الفكرة الأساسية السادسة هي أننا في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين، أمام تحول تاريخي يُلخصه ميشال سير بالعبارة التالية: «إما الموت وإما

التكافل، ذلك يعني أنه علينا أن نتخلص من هيمنة نظرية البشرية الطفيلية. لقد لفت الانتباه إلى أن العقد الاجتماعي وكذلك الاعلان العالمي لحقوق الانسان يتجاهلان الطبيعة والعالم. لا يزال نصوصنا للقانون ينطلق من صفة صاحب الحق وهو مفهوم اتسع تدريجياً. يذكر ميشال سير أنه في الماضي «لم يكن لأي كان أن يتمتع بهذه الصفة». فالاعلان العالمي لحقوق الانسان والمواطن سنة 1789 أعطى لكل رجل امكانية التمتع بصفة صاحب الحق، ولكن ليس لكل امرأة. ثم اكتمل العقد الاجتماعي عندما اتسع ليشمل المرأة. لكنه اقتصر على الانسان «ولم يدخل في الحسبان العالم أي مجموعة هائلة من الأشياء المختلة في كونها مجرد مادة للاستلاك. في هذه الحال يصبح العقد الاجتماعي، لأنه اجناعي بحت، عقداً ميتاً يهدد استمرار النوع وديمومته الموضوعية والشاملة».

لكن ما هي الطبيعة؟ يجيبنا الفيلسوف هي أولاً «مجموع الظروف المحيطة بالطبيعة الانسانية نفسها، إنها الفئدة الذي يؤمن لها السكن والتعفئة والغذاء. إن الطبيعة عندما يتألف الانسان في استغلالها تحرمه من الشروط اللازمة للطبيعة الانسانية. فهي إذن تؤثر في الطبيعة البشرية التي بدورها تؤثر فيها». هكذا إذن تنصرف الطبيعة ككائن.

الفكرة الأساسية السابعة عند ميشال سير هي أنه يجب أن نصيف إلى العقد الاجتماعي العرف عقد تناغم وتكافل مع الطبيعة بقضي بالآ تكون صلاتنا بالأشياء مبنية على السيطرة والتملك بل على التكافل والاحترام، والآن يكون شرط معرفتنا للأشياء امتلاكها، ولا شرط العمل بالسيطرة. عقد كهذا سيكون عقد سلم ومهادنة بأنتم معنى الكلمة يضع حداً للحرب ضد الطبيعة. سيكون إذن عقد تكافل. يقول ميشال سير: «من يدخل في علاقة تكافل يقبل بحق الآخر بيننا الطفيلي - وهو ما نحن عليه اليوم- يحكم بالموث على العالم فينبهه وسكنه من غير أن يهي أنه يحكم على نفسه بالانتثار في آخر المطاف». ينزع حق السيطرة والتملك اليوم إلى مزيد من الطفيلية.

أما حق التكافل فهو على العكس قائم على المبادلة: «بقدر ما تعطي الطبيعة للإنسان، بقدر ما عليه أن يعطيها بالمقابل، الآن وقد أصبحت تمتع بصفة صاحب حق». لقد كانت الحضارات القديمة التي شكلت مادة دراسة لعلماء الأنثروبولوجيا، سبقة إلى بلورة هذه الحكمة.

كيف تكون للطبيعة صفة صاحب حق؟

الفكرة الأساسية الثامنة تطرح السؤال التالي: هل أن الأطروحة المادفة إلى جعل الطبيعة تمتع بصفة صاحبة حق ضرورية لتبرير فكرة العقد الطبيعي؟ شخصياً، لا أعتقد ذلك. قلت إن الطبيعة «تتصرف كأنها فاعل» ولم أقل «بوصفها فاعلاً». من السهل دائماً لمن يتقيد العقد الطبيعي الاعتراض بأن الطبيعة ليست «صاحبة حق» إلا من باب المجاز الفلسفي. وقد كان هذا الموضوع مثار جدل حاد طيلة سنوات عديدة وخاصة في العالم الأنغلو سكوني، بين هؤلاء الذين يفكرون أو يطالبون بتوسيع مفهوم الحق ليشمل العالم اللاإنساني، أعني أصحاب حقوق ليسوا بشرا وليسوا فقط الحيوانات أو النباتات بل يمتدون إلى عالم الجهاد، وأولئك الذين يرفضون هذا التوسع، مع اعترافهم الطوعي بواجبات الإنسان أو مسؤولياته تجاه الأنواع أو تجاه الكوكب. إن الجدل الذي أشرت إليه آنفا يقوم بين هؤلاء الذين يعتقدون خلافاً لمويس أن للحيوانات وللحجارة صفة صاحب حق، من جهة، وأولئك الذين يتسكون بالحجة المعهودة وهي أن صفة صاحب الحق تنفي عن الحيوانات والحجارة لأنها تفتقر إلى اللغة والتفكير والقدرة على التصديق على العقد برموز وعلامات.

غير أن الأطروحة القائلة بأن الطبيعة تمتع بصفة صاحب الحق تبدو لي غير ضرورية للاتفاق على عقد طبيعي، وذلك لسببين. الأول هو أنه، كما تنبأ غريغوري باتيسون منذ عدة عقود في كتاب تحت عنوان «نحن علم البيئة الفكرية»<sup>(2)</sup>، وخلافاً لما كان يعتقد داروين، ليس الفرد المولود، وليست

السلالة، ولا الأنواع، هي وحدة البقاء، بل هذا الكيان المرن الذي يشكله الجهاز العضوي في يته. إذا استوعبنا هذه الحجة النموذجية للأمن البيئي، سنفهم في الوقت نفسه أن الكائن الذي يشكل موضوع العقد الاجتماعي يمكنه أن يكون في الوقت ذاته موضوع العقد الطيعي، وأنه يجب أن يقابل علم البيئة الطبيعية علم بيئة الفكر البشري. يلزمنا إعلان لحقوق الكائن الانساني ضمن بيئته، بعد أن أعلنت منذ قرنين حقوق الانسان دون أن تأخذ البيئة بعين الاعتبار.

من ناحية ثانية، العقد الطيعي ليس عقداً بين كيانات أو كائنات تعيش في محيطها البيئي في الزمن الحاضر، بل بين أصحاب حقوق القراضيين هم الذين سيكوّنون الأجيال المقبلة. أعرف أن هذا المفهوم لا يزال بشكل معضلة بالنسبة لكثير من المشرّعين. لكن علينا أن نتذكر أن قانون الإرث الروماني يعترف بحق الأطفال الذين سوف يولدون، وأنه بذلك يجعل منهم أصحاب حقوق افتراضيين. من هذا المنظور سيُمتق العقد الطيعي وهي العقد الاجتماعي لحاجات المستقبل.

### الكلمات للفاتيح في العقد الطيعي

الفكرة الأساسية التاسعة عند ميشال سير هي أن العقد الطيعي يقضي بلا جدوى إن لم نشدع رؤيا جديدة للسياسة وللحاكم السياسي. فما يزيد من البيروقراطية الحالية هو «البيولوجيا» وهي نزعة إلى عدم النظر إلى العالم إلا من خلال مكتب أو مخبر. على الحاكم أن يخرج من دائرة العلوم الانسانية، من الشوارع ومن جدران المدينة، أن يصبح فيزيائياً، أن يتتبط عقداً طيعياً فيعيد إلى كلمة «الطبيعة» معناها الأصلي، أي الظروف التي نولد فيها أو التي سنولد فيها من جديد في مستقبل قريب. يجب إذن أن نشير إلى «فن الرهاة» هذا بلفظة *cybernétique*، أو أن نشير إلى فن الحكم هذا بلفظة «التكافلية» *symbiotique* بالمعنى الحر في للكلمة. يتج عن هذا

التوزيع الجديد للسلطة شكل من أشكال الجغرافيسيا بالمعنى الأصلي الكامل للكلمة، وهي سياسة للأرض الحقيقية، وليس سياسة الألعاب القديمة للعلاقات الدولية.

الفكرة الأساسية العاشرة هي أن العقد الطبيعي هو في الوقت نفسه افتراضي ولا يحمل توقعاً، شأنه بذلك شأن العقد الاجتماعي، والعقد العلمي، لأنه من الواضح أن العقود الأساسية تبقى ضمنية؛ لكن إن كان العقد الطبيعي افتراضياً فهذا لا يعني أنه ليس عقداً يربط وقيم الصلات. لأن كل عقد يوجد مجموعة من الصلات التي تشكل شبكة تقنن العلاقات. تعرف الطبيعة اليوم بأنها مجموعة علاقات تشكل في شبكة توحد الأرض كلها. بهذا المعنى يرمز العقد الطبيعي الصلة بين العقد الاجتماعي والعقد العلمي. إقامة الصلة والاحساس بالمحبة هي الكلمات المفاتيح في العقد الطبيعي وهي التي تجعله أقرب إلى المجال الروحاني منه إلى الحداثة التي فرضت تدويراً في دائرة الطبيعة، نقيض الدين، وهو ليس الإلحاد بل الإهمال.

الفكرة الأساسية الأخيرة هي أن العقد الطبيعي لا يتفصل عن أخلاقيات المستقبل التي حاولت أن أرسم معالمها في عدد من النصوص ومحددات في خاتمة التقرير الذي يحمل عنوان «عالم جديدة»<sup>(1)</sup> والذي يؤسس لنظرية ديموقراطية للمستقبل. ذلك أننا نحتاج في القرن الحادي والعشرين إلى تمكين للديموقراطية ليس فقط في الحيز المكاني - متجهين نحو نظام لإدارة الشأن الدولي باستطاعته السيطرة على المشاكل التي صارت من حيث طبيعتها هابرة للمحدود والمبلدان - بل في الحيز الزماني أيضاً لأن المشاكل عبر زمانية. أن ندخل من جديد مفهوم انتقال الإرث إلى العقد هو المحور الأساسي في العقد الطبيعي. بالطبع «إراثنا لا تسبق وصية» كما يقول الشاعر رين شار (René Char)، لكن العقد الطبيعي يجب أن يشكل نوعاً من الإرث الذي يضمن مستقبل الأجيال القادمة.

<sup>(1)</sup> جوسكر: «عالم جديد» دار النشر، بيروت، 2003.

ستكون الحاجة ملحة الى مثل هذا العقد فيما نحن نواجه خطراً كبيراً: امتلاك الكائن الحي بواسطة التراخيبي المعطاة لاكتشافات الهندسة الجينية. يجب أن يضع العقد الطيعي حدوداً لهذا المنطق وأن يحتاط لجنوحه عن الطريق السليم. أود أن أذكر في هذا المجال بأن العقد الاجتماعي كما ورد عند لوك (Locke) يحظر امتلاك الجسد الإنساني، على عكس العقد الاجتاهي عند هوبس الذي يشرع العبودية وامتلاك جسد الإنسان الآخر. إن حرية الصناعة لا يجب أن تغطي على الحقوق الأساسية للإنسان. هكذا يصبح العقد الاجتاهي في اعتقادي أحد مفاتيح العقد العالمي المقبل.





## مستقبل التنوع البيئي توماس لوديبامو

التنوع البيئي نتيجة رائعة لغنى الطبيعة الخلّاقة. وهو يتجلّى في التنوع الجيني وما يتصل به من تنوع الأنظمة البيئية. لقد أحصى العلم حتى الآن ما يناهز 250000 نوع من النباتات العرقية التي يمكن أن توجد في كل مناطق العالم، لكن أكثرها يتواجد بكثافة في البلدان الاستوائية أو التي تقع جنوب خط الاستواء. ويقدر عدد الأنواع التي تنتظر اكتشافها بـ 25000 نوع.

لكننا نشهد كل عام عمليات قضاء على الغابات تلعب فحشيتها مساحة تتراوح بين 20 و24 مليون هكتار من الغابات الاستوائية حيث تتواجد الغالبية العظمى من النباتات العرقية. فمنذ بداية الألفية حتى اليوم تمّ اقتلاع نسبة 60% من أشجار الغابات. إن هذا الرقم المخيف دفع إلى الإدلاء بعدة آراء تكشف عن وعي عميق بحجم الكارثة. يرى بيتر رافين مثلاً أنه: «منذ نهاية العصر الطباشيري، أي منذ 65 مليون سنة، لم تعرف البشرية انتشاراً للأنواع بمثل هذه السرعة. في ذلك العصر اندثر ثلث الكائنات العضوية الموجودة على الأرض، ومن بينها الديناصورات». ويقدر العلماء اليوم عدد النباتات الاستوائية المحكومة بالانتشار بما يتراوح بين 40000 و170000

نوع تفوق سرعة اندثارها قدرة أهل العلم عل البحث والعمل. فلا يكفي وضع بيانات لها بل ينبغي أيضاً الحصول عل معلومات عن تراثها الجيني وعن دورها في النظام البيئي ليكون الجهد مثمراً.

### الشراكة الضرورية بين التنوع البيئي وتكنولوجيا البيئة

أنشأ نعمة وعشرون بلداً، مؤخراً، مركز المعلومات من أجل التنوع الشامل. يهدف هذا المركز الذي يبلغ رأسماله 39 مليون دولار لل وضع بيانات بجميع الأنواع في العالم. إن عملاً بهذه الضخامة يتطلب في الواقع مليار دولار، كما هو الأمر بالنسبة لمشروع «الجينوم البشري». وبما أن معظم الدول قد نظفت هذه المهمة فيها يتعلق بمجال النباتات، يكفي أن يجمع المركز المعطيات المتوفرة لديها. أما العمل على «الكائنات الميكروعضوية» وعلى الأنواع اللاقصرية فهو يتطلب مزيداً من الوقت. يوجد مثلاً حوالي ثلاثة ملايين نوع من الحشرات في العالم غالبيتها في المناطق الاستوائية ولا علم للانسان بها.

إن المكتشفات العلمية الكبرى التي نالت في الفترة المحتلة من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين جعلت من هذه الفترة أكثر الحقبات غنى في تاريخ علم البيولوجيا. وتشكل الاكتشافات التي تمت خلال تلك الفترة، في مجال علم الحيوان وعلم النبات، الأساس الذي قامت عليه معظم العلوم البيئية: لفنظرية التطور، وعلم اقتصاد النبات ومعرفة الأشكال الوظيفية مثلاً، كلها تقوم على ما أثمرته هذه الكشوف.

وبالرغم من التطور الكبير الحاصل منذ 250 سنة في مجال علم قوانين تصنيف الأنواع الحية وفي مجال علم الجغرافيا البيئية لا تزال معارفنا محدودة جداً. يلزمنا ثلاثون سنة من العمل لتكوين مادة معلومات وظافية وبيئية وجينية عن مجموعة الأنواع التي تصلح كنماذج في نظام بيئي يكون هو

نفسه بمثابة نموذج. ويجب من ثم أن نربط هذه المعطيات بما يتوفر لدينا من معلومات عن مورثات هذه الكائنات العضوية حتى تتمكن من القيام بخطوة جديدة مهمة. إذا ما اعتمدنا هذه المقاربة مترصلاً، بلا شك، إلى إيجاد منتجات وخدمات غير مسبقة.

ليس التنوع البيئي ضروري فقط لبقاء الأنواع وحمايتها. هذا ما نعتبره مجموعة Crucible التي بلّغت جهوداً كبيرة بين 1988 و1993 لتشرّف في العالم وعياً للأزمة الداهية في مجال التنوع البيئي، إذ ترى أنه: «إذا كان من المؤكد أن الحفاظ على التنوع البيئي سيكون له نتائج اقتصادية واجتماعية إيجابية فإن هذه النتائج قد تأخر في الظهور. ومع ذلك، وحدها البلدان التي تعتمد في الوقت نفسه سياسة الحفاظ على التنوع البيئي وسياسة التنمية تستطيع أن تحمي من ذلك فوائد كبيرة»<sup>(1)</sup>.

إذا اعتمد العالم هذه المقاربة سيكون سائراً نحو أول تقدم يتحقق في مجال التنوع البيئي منذ 1963. على البلدان التي تتنوع فيها أجناس الحيوانات والنباتات أن تحاول أن تضيق من هذا التنوع لجمع أكبر قدر ممكن من المعرفة العلمية، وأن تسخر هذه المعرفة لصنع منتجات وخدمات جديدة. يجب مثلاً أن تُستعمل هذه المادة العلمية لحماية السكان من السيدا والسرطان، والأمراض الاستوائية. كما يجب أن تصبح الشراكة بين التنوع البيئي وتكنولوجيا البيئة هدفاً بنسبه يسعى لتحقيقه كل العلماء في العالم.

### أنظمة جديدة

على الإنسان أن يعمل منذ اليوم على المزوجة بين مادة المعلومات المتراكمة على مدى آلاف السنين من النشاط الزراعي في المنطقة الاستوائية، وبين المعارف العلمية الحديثة المكتبة من خلال التجارب في المخابر ومن خلال

<sup>(1)</sup> The Crucible Group, *People, Plants and pasture: the impact of Intellectual Property on* Trade, Plant Biodiversity and Rural Society, Ottawa, IDRC, 1994.

التجارب الحية. لقد بدأ العالم يعترف للبلدان الاستوائية بنشاطها الرائد خاصة في مجال تطوير النباتات الطبية واصطفاه البدار. إن السمة البارزة لحضارة السكان الأصليين هي الوعي لمعرفة البيئة بصورة أفضل. تلخص مجموعة Crucible في الاستنتاج أنه مع اعترافنا بأن حماية الأنواع والأنظمة البيئية واجب أخلاقي، نحن ندرك أن استراتيجيات المحافظة يجب أن تتلاءم مع مصالح السكان الذين يؤثر التنوع البيئي على شروط بقائهم (...). أن نرفض أخذ هذا المبدأ بعين الاعتبار يعني أننا سائرون إلى زوالنا لا محالة. ينبغي التخلص من المحارز المصطنعة بين المحافظة على التنوع والافادة منه لمدة طويلة. إن المجتمعات الريفية توظف التنوع في خدمتها وهي محتاجة إليه. فالتنوع بالنسبة لها خيار. وهي عندما تتمتع باعتراف المجتمع وبالقُدرة على التصرف كما تراه مناسباً، تصبح أفضل من يتولى خدمة التنوع بشكل فعال.

إن قوانين الملكية الفكرية كما هو منصوص عليها اليوم تشكل عبئاً في وجه الملاءمة بين المعارف التقليدية والمعارف العلمية. فلا يمكن في الواقع بلهامة من السكان الأصليين أن يحصل على اعتراف بها كصاحبة اختراع لتقنية زراعية ما أو لمنتج ما. وقد تسنى لنا أن نستج خلال القمة العالمية في حزيران/ يونيو 1992، وخلال المفاوضات التي هيأت لها الأجندة 21، أن حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالموارد الحية، هي اليوم أحد المواضيع السياسية والتجارية الأكثر أهمية. ولن نجد هذه المسألة حلاً في الوقت الراهن، وهي لا تزال عالققة بيننا تصادق منظمة التجارة العالمية على قوانين جديدة.

#### التراخيص

يجب للدول الموقعة أن تستني من التراخيص نباتات وحيوانات، شرط أن تأخذ الاحتياطات من أجل حماية نهاذج من النباتات وأن تسمح بالتراخيص في مجال الكائنات الميكروعضوية.

## برنامج الأبحاث الجياهاية

لقد اقترحت برنامج أبحاث تنفّذا الجياهاات من القيم التقليدية ومن المعارف المتعلقة بالغابات. الهدف هو إدماج الطرق التقليدية والمؤسسية في النظم الحديثة. ولكي تنجح هذه المبادرة يجب أن يشارك فيها القدامى أي المنظمات المحلية والمجموعات الأصلية، والجياهاات، والمؤسست غير الحكومية والهيئات الحكومية، ومؤسست الأبحاث والمنظمات الدولية. تلك هي وسيلتنا الوحيدة للمصالحة بين المعرفة التقليدية والحداثة.

## حق المزارعين

تسمى مجموعات عدة بينها اللجنة العالمية للموروثات النباتية، والموقعون حل اتفاقية التنوع البيئي، والشبكة العالمية للسكان الأصليين من أجل التنوع البيئي، إلى إيجاد ميثاق لحقوق المزارعين.

## إدارة الطلب

بشكل تعديل الجينات واقتسام المنافع الناتجة عنه الموضوع الأساسي للمخلاف الدائر حول التراخيص المتصلة بالحيلا البشرية. ينبغي التوصل إلى موقف وسط بين موقف بلدان الشمال التي تريد أن تحترم حقوق الملكية الفكرية بصورة كاملة، وموقف الجياهاات الأصلية، التي تريد أن تتجنب هذا الحل الاحتكاري الذي يهدد التنوع البيئي والأمن الغذائي ولا يحترم تراثها التقليدية. إن المبادئ التي أهلتها أجندا 21 ومنها ضرورة تقاسم المنافع التي يؤمنها علم البيئة الجينية لا تزال غير محترمة وتبقى إذن مجرد كلام.

## ترخيص الجينات

لا يمكن للجينات الطبيعية أن تكون موضوعاً لتراخيص لأنها موجودة؛ فالعلماء لا يفعلون سوى اكتشافها. بالمقابل إن الجينات المعدلة أو المستبقة هي التي تستلزم التراخيص.

### التجديد مع المشاركة

أصبح الاهتمام بمستقبل البيئة والبحث عن ذرات جديدة من أجل إنتاج المفاتيح مصدراً لخلاف أساسي، خاصة أن العقود المبرمة بين كبار مخبر الأدوية والشعوب الأصلية، لا تعود على الشعوب الأصلية بفوائد مباشرة مهمة. فلا ميرك (Merck) مثلاً ولا شيرمان (Sherman) تنب لإدراج مواد تنص على الشراكة مع الجهات المحلية، سواء تعلق الأمر بالمنتجات الجديدة أو بالوسائل. لم يتم التوقيع على أي مشروع أبحاث على المدى الطويل. من الواضح جداً أن الطرفين الموقعين على العقد لم يكونا متساويين، وهذا أمر كان يمكن أن يكون أساساً.

### نموذج التراث العالمي

يشمل التراث العالمي 30000 موقع في 150 بلداً. تمثل هذه البلدان مساحة 13.2 مليون كيلومتراً مربعاً أي ما نسبته 9% من مساحة الأرض. وهي تشمل أيضاً على حدائق وطنية وحميات طبيعية. وتنضم هذه الأخيرة لثروات بيولوجية خيالية. ويعتبر اتخاذ قرار دولي لحمايتها قفزة مهمة إلى الأمام أسهمت فيها منظمة اليونسكو بشكل كبير.

لنضع هذه المواقع للاتفاقية الدولية حول التراث العالمي التي أقرتها الجمعية العامة لليونسكو سنة 1972 والتي وقع عليها 152 بلداً، مما يجعل منها أهم الاتفاقيات الدولية من حيث عدد البلدان التي صادقت عليها. ويشرف على تنسيق برنامج حماية هذه المواقع، الاتحاد من أجل الحفاظ على البيئة الذي تمكن من تسجيل 142 موقعاً على لائحة الإرث الطبيعي. وتتلخص أهدافه بما يلي:

- تحميد وحماية المواقع ذات القيمة العالمية المهمة؛
- تشجيع الدول على اقتراح مواقع، كما تفعل في الوقت الحالي نيوزيلندا بالنسبة لجزرها الواقعة تحت القطب الجنوبي؛

- مساعدة الدول على الحفاظ على مواقع من طريق دورات تدريبية للتأهيل، وتوفير المساعدة على الأرض، وتقديم الدعم المالي؛
  - الحصول على اعتراف الدول بواجباتها تجاه التراث الطبيعي.
- إن هذه الأهداف نطبق مبادئ أصبحت أساسية في القرن الحادي والعشرين كالتعاون والتكافل. وإن تحققت أصبحت هذه المواقع التي تنتمي للتراث العالمي جزءاً من مجموعة شاملة تضم جميع الأنظمة البيئية. المقصود هو الحفاظ على سلامة البيئة على الأرض وعلى تنوعها. كل من هذه المواقع يمكن أن يكون، لكبر حجمه، نظاماً بيئياً متكاملًا. فلذا ما تجاوزت المواقع أو اتصلت ببعضها عبر عمرات يثبتها أن تشكل كرامة أرضية موحدة وثرية.
- في الختام، أود أن أؤكد على أن البشرية لا يمكنها الإفادة من تراثها الطبيعي (ومن المنتجات والخدمات التي يولدها) إلا إذا جمعت بين التقاليد التي اختبر الأجداد فوائدها وبين التقنيات الحديثة.





## البيئة والتنمية في أفق 2020 مصطفى طبا

استغرق التحضير للمؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة والتنمية سنة 1992 ثلاث سنوات تمّ التفاوض خلالها على الأجندة 21. وقد وقعت قبل المؤتمر وبعده اتفاقيات دولية ملزمة في مجال البيئة على المستويات الشاملة والإقليمية وفيما بين المناطق. تكشف هذه التفاصيل عن الإطار الذي ستم فيه بلورة أي اتفاق دولي في المستقبل. وهي تدل على أن المؤسسات الدولية ستواجه تحديات عديدة إذا أرادت ترتيب النصوص الكثيرة المتوفرة وفق أولويات معينة يمكنها من تحديد استراتيجية فعالة للقرن الحادي والعشرين.

### التحدي للمستدامة

لا يزال مفهوم المسؤولية تجاه البيئة، في مطلع القرن الحادي والعشرين، يرتكز على أفكار نشأت منذ ما يناهز المائتي عام. فقد كتب جورج بيركنس مارش (George Perkins Marsh) في كتابه «الإنسان والطبيعة» (1864) أن «الإنسان، وهو القيم على البيئة، قادر على فعل الخير كما هو قادر على فعل الشر» وأن «الجيل الحالي عليه خاصة واجب تأمين العيش الرغيد للأجيال المقبلة». لكن لا يجب أن نكتفي بتكرار الحجج ذاتها بل علينا أن نتجاوز ذلك للتعامل مع الفعل.

في نهاية القرن الماضي سُئل المهاتما غاندي إذا كان يريد أن تُصبح الهند المستقلة مثل بريطانيا العظمى. فأجاب: «بالأكيد لا! فقد لزم بريطانيا العظمى نصف مولد كوكبنا الأرضي لتصبح على ما هي عليه الآن، فكم سيلزم الهند من كواكب لتصبح مثلها؟». وفي وقت أقرب إلينا، عام 1964 لمحمد إيا، وضع للفكر الإنسي ولجم هاكسلي (William Huxley) تصويره لإنسان يكون في الوقت نفسه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، وكائناً فريداً لا مثيل له. وقد شكل هذا الرأي فتاحة مشتركة لدى كثير من العلماء.

آتت المناقشات التي حصلت أثناء مؤتمر الأمم المتحدة المنعقد في ستوكهولم سنة 1972 حول البيئة، والتي استكملت في المؤتمرات التي تلت، أي في مؤتمر قمة الأرض في ريو (1992) ومؤتمر لجنة التنمية المستدامة، إلى بلورة أفكار نظرية وعملية حول التنمية المستدامة أصبحت اليوم أفكاراً سائدة. وهي تستدعي مقولة مفادها أن الممارسات الحالية يجب ألا تشكل تهديداً لمستوى المعيشة ولا للبيئة بالنسبة للأجيال المقبلة. ولكي لا يقع الغبن على تلك الأجيال مقارنة بالأجيال الحاضرة، من المسلم به وجوب اقتران التنمية المستدامة بالنمو الاقتصادي، وبالتقدم الاجتماعي، وبالمحافظة على البيئة.

### تحديات للقرن الحادي والعشرين

أود التذكير ببعض التحديات التي ستعرض نفسها في القرن الحادي والعشرين.

### التحديات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية

• إن الفقر ما زال بشكل معضلة في البلدان النامية، خاصة في أفريقيا. بينما نرى سيطرة نموذج الإقبال على الاستهلاك في بلدان الشمال الغنية، وفي بعض الشرائح الاجتماعية الغنية في بلدان الجنوب.

- إن النمو السكاني وموجات الهجرة وارتفاع المعدل الوسطي لعمر الإنسان نواكبه نسبة متدنية مهمة من الأمية في البلدان النامية.
- إن وضع المرأة ودورها في عالم العمل يشهد تحولاتاً كبيرة.
- إن العولمة الاقتصادية والمالية تترافق مع اعتياد سياسات اقتصادية إقليمية.

• إن انتشار الآلة يُحدث تغييراً في عالم العمل وفي المفاهيم السائدة عن الترفيع أو عن الاستخدام المحدود لليد العاملة. إضافة إلى ذلك نلاحظ انتقالاً لتركز الوظائف ذات الكلفة المنخفضة بواكبه لتحسن في إنتاجية الشركات وفعاليتها.

- إن محاربة الإرهاب الدولي تصبح أكثر صعوبة يوماً بعد يوم. فمجموعات الجريمة المنظمة تزداد تطوراً لتصبح شبيهة إلى حد بعيد بالشركات الشمولية وهي على صلات وثيقة بالمنظمات الإرهابية.
- إن الصراعات العرقية والدينية والاثنية تزداد حدة.

• إن المساومة تتزايد في موضوع التلوث بسبب التراخي في القابلية للمبادلة، وبسبب الحصة المعطاة لمادة ديوكسيد الكربون وللبرامج الصناعية المتصلة بها.

- إن حجم الاستثمارات المباشرة يزداد بينما تميل المساعدة على التنمية إلى التقلص.

ومن المعروف أن الفوة تتعمق بين الأغنياء والفقراء. ينبغي التذكير هنا بالأرقام التي أوردتها البنك الدولي: فمعدل دخل الفرد في البلدان حيث الأجور متدنية ازداد بنسبة 3,4 % بين 1986 و 1994 مقابل زيادة 1,9 % في البلدان الغنية. غير أنه لا يجب أن يُستنتج من ذلك أن الفوة بين الأغنياء والفقراء تتقلص. فالواقع أنه لو استثنينا الهند والصين، لوجدنا أن الزيادة هي بنسبة 1,1 % فقط في البلدان حيث الأجور منخفضة. وقد أظهر تقرير

التنمية البشرية سنة 1996<sup>(1)</sup> أن الوضع الاقتصادي في ما يناهز تسعين بلداً قد ازداد سوءاً في السنوات العشر الأخيرة.

وإذا نظرنا إلى دخل الفرد وجدنا أن الهوة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة قد ازدادت بنسبة ثلاثة أضعاف بين 1960 و1993. إن الثروة الصافية لأول 358 ملياردير في العالم تساوي مجموع مداخيل 2.3 مليون شخص (أي 45% من الأشخاص الأكثر فقراً على الأرض).

إضافة إلى ما يترتب عن هذه الأرقام من انعكاسات على الصعيد الأخلاقي، يخشى من تفاقم حالة عدم الاستقرار ومن الهجرات التي تهدد استقرار الشعوب الغنية. يجب أخيراً الاعتراف بوجود هوة لا بين البلدان لمحب بل داخل البلد الواحد أيضاً. في الولايات المتحدة يملك 1% من المواطنين الأكثر غنى ثروة تفوق ما يملكه 90% من الفقراء.

في المحصلة نحن ندخل القرن الحادي والعشرين بينما نظل الشروط اللازمة لتحقيق الديمقراطية والعدالة غير متوفرة. وربما هذا هو التحدي الأهم الذي سيكون علينا مواجهته.

### التحديات البيئية والعلمية والتكنولوجية

سوف يطرح التحول المتنامي للبلدان الفقيرة نحو الصناعة مشكلات تتعلق بالبيئة والموارد الطبيعية.

فالتطورات الحاصلة في مجال تكنولوجيا البيئة والهندسة الوراثية وفي غيرها من المجالات مثل الصناعات الميكروإلكترونية وتقنيات المعلومات ملفقة للانتباه.

ثم إن مشكلة التلوث الحاد في مياه الشرب تتفاقم.

يترتب عن المشاكل البيئية نتائج متنوعة: تغيرات مناخية، ارتفاع حرارة الأرض، تلف في طبقة الأوزون، وأخطار حل الترع البيئي.

<sup>(1)</sup> تقرير التنمية البشرية 1996، برنامج الأمم المتحدة للتنمية، 1996

كذلك لا يجب أن ننسى التحديات التي يطرحها نقل النفايات السامة والمواد الكيميائية الخطرة، وتلوث الهواء والماء وتلوث البيئة البحرية المخ. إن خطر الأمراض الجديدة أو التي تعود للظهور من جديد، كوباء التفرح الطاعوني، ووباء فيروس ليولا في أفريقيا، أو نوع من السل المقاوم للأدوية في الولايات المتحدة، يحمل على إعادة النظر في سياسات الصحة العامة. ولا يزال وباء السيدا مستمرا في انتشاره.

إنّ المفاعلات النووية أصبحت قديمة في العالم كله. المفاعلات القائمة حالياً ستعمل ثلاثين أو خمسين سنة أيضاً. وبعد ذلك يجب أن يتم تفكيكها ويجب أن تكون المواقع النووية آمنة. حصة ذلك أن 300 موقعا يجب أن توضع خارج الخدمة في أفق 2010. فقط 70 مفاعل هي اليوم موضوعة خارج الخدمة وأعتقد أن التقنيات الموجودة حالياً ليست كافية في هذا المجال.

لكن التحدي الأساسي سيكون مواجهة غير المتوقع والمجهول. إن التغيرات المناخية وتراجع طبقة الأوزون والأخطار على التنوع البيئي، وهي مشاكل تقع في صلب اهتماماتنا اليوم، لم تكن تستحوذ على الاهتمام منذ 30 سنة.

**ما هي المبادرات التي يجب القيام بها؟**

هناك عدة مجالات يمكن اتخاذ مبادرات بشأنها خلال العشرين أو الثلاثين سنة المقبلة. إن استعمال التقنيات الحديثة على وجه الخصوص، يجب أن يتيح للمرأة وللأشخاص المعوزين وللشباب الاضطلاع بدور ناشط في السياسات التنموية. وقد جرت عدة نقاشات في هذا المجال لكنها لم تتوصل عملياً لبلورة طرق ملائمة.

وهناك مجال آخر يمكن العمل عليه هو نشر الديمقراطية. لكن هل يمكن فرض الديمقراطية بالقوة؟ وهل الديمقراطية في البلدان النامية

هي فعلاً ديمقراطيات؟ أليس من الضروري في أغلب الأحيان القيام بتأجيلات؟ لا بد من إجراء نقاش موضوعي حول الديمقراطية إذا كنا نريد أن نحقق التنمية.

ونعني السعي لمكافحة النقص في موارد المياه الصالحة للشرب، وهو أحد التحديات الأساسية للقرن الحادي والعشرين، شئنا ذلك أم أبينا. لا يجب أن نخشى وراء إصبعنا: سيكون علينا أن نضع آليات حلول للتزاعلات التي تنشأ في المدى القريب بين البلدان التي عليها أن تنقسم هذا المورد الحيوي.

إن الاستعمال الحذر للهندسة الوراثية في الصناعات الغذائية وفي صناعة الأدوية يجب أن يقع ضمن استراتيجية شاملة لتطوير التكنولوجيا. إن الوسائل الاقتصادية الضرورية لتطبيق الاتفاقيات المتعددة الأطراف وتحديد أسعار للخدمات المقدمة في مجال البيئة والموارد الطبيعية، سيكون لها دور هام. فإذا لم نحمد هذه المشكلة حللاً فلن نُسفل البيئة والموارد الطبيعية بطريقة عقلانية.

إن الأمن الغذائي الشامل، والحفاظ على الموارد الطبيعية، وتطوير الطاقات التي يمكن إعادة استثمارها، ستكون أولويات استراتيجية تمكن من التغلب على الأسلوب اللاعقلاني المعتمد حالياً من أجل تنمية غير مستدامة. أخيراً يلزمنا السعي إلى فهم أفضل للمعركة واتخاذها.

## خاتمة

لن تكون الأهداف التي حددناها سهلة المثال. إنها تتطلب إصلاحات عديدة تبطل السياسات الاقتصادية التي تفرد إلى الفشل، وتؤدي إلى اعتماد برامج تدخل تعديلات في بنى هذه السياسات. لكن نحتاج للمكاتب المثالية. هذه الإصلاحات ستضع المجال، على المدى الطويل، لتخفيض نسبة الفقر ولتأمين الحاجات الأساسية لكل إنسان، ولوضع حدٍ للأوضاع

الاقتصادية التي تسبب في إلحاق الأذى بالبيئة. نحتاج للخيال والتصميم وللشجاعة لكي نحارب سياسة الوصاية واتعدام العدالة التي تحكم بالنظام الاقتصادي العالمي الحالي، الذي يؤدي إلى ارتفاع أسعار المواد الأولية، والديون التي تشل الاقتصاد والفقر المزمن.

إن الطريق شائكة. علينا أن لا ننسى أن رؤساء الدول الذين حضروا الدورة غير العادية للجمعية العمومية للأمم المتحدة في حزيران/يونيو 1997 قد أعلنوا أن الأوضاع قد تدهورت منذ قمة الأرض في ريو عام 1992. وقد تعهدوا بترجمة كلامهم أفعالا. لكن بكل صدق، اعتقد أنه لا يزال علينا الانتظار طويلاً لنحقق ذلك.





## أي عقد ثقافي للقرن الحادي والعشرين؟

منذ 11 أيلول/ سبتمبر 2001 عادت فكرة «صراع الحضارات» التي أطلقها سامويل هنتنغتون لتفرض نفسها على ساحة وسائل الإعلام والاتصال. ويعتقد عدد من الخبراء أن هذا الخطاب، الذي يتخذ صفة نبوءة لحقق نفسها بنفسها، يبالغ في الاختزال ويتجاهل الحقيقة المعقدة جداً للمسألة الثقافية على الصعيد العالمي. ويفضل خبراء آخرون أن يقدموا في مقابل فكرة صراع الحضارات أو صراع الثقافات اقتراحاً يقضي بضرورة التوصل إلى «عقد ثقافي». لكن مشروع العقد الثقافي يبدو إشكالياً بالنسبة للبعض في زمن لم يعد ينظر فيه إلى الثقافة كجوهر ثابت، وحيث تسبب العولمة في المجال الثقافي بحركة مزدوجة ومتناقضة من المجانسة والتنشيط. كيف نؤكد من جديد على مبادئ ذات طابع شمولي دون أن ننزل إلى تأسيس نظام جديد يقوم على هيمنة ثقافة واحدة؟ وهل من الممكن تصور عقد ثقافي يبين شرط الثقافة هو التجاوز المستمر؟

يلحظ الآن توجع مسألة الحقوق الثقافية من زاوية تاريخية ويقترح تأسيسها على مبدأ الاعتراف بالآخر، متجاوزاً عن الشروط التي تجعل العقد الثقافي ممكناً وتذكر حالة الباجي بأن حماية التنوع الثقافي يجب أن لا تغني في الثقافة طموحها إلى التعبير عن كل ما يتعلق بالجنس البشري. أخيراً يقدم إدواردو بورتيلا ضد النموذج الاستبدادي أو الاستعصامي التكنولوجي، مقارنة تنظر للثقافة من زاوية التهجين.



## من أجل عقد ثقافي الآن نودين

نلاحظ أنه ليس علينا تقديم تعريف دقيق لماهية العقد الثقافي بل أن نبرهن على صحة هذه العبارة، وهذا ليس أمراً بسيطاً. ذلك أن «الثقافة» و«العقد» لفظتان تبدوان متناقضتين. يُفهم أن نتحدث عن عقد طبيعي وعن عقد اجتماعي. لكن يبدو من الصعب بل من المستحيل الكلام على عقد ثقافي. ذلك أن للثقافة دائماً بعداً شمولياً وبعداً خصوصياً في الوقت نفسه. فإذا لم نركز إلا على الاختلافات نجد أنفسنا في عالم عدم التواصل، وأحياناً في عالم اللامبالاة، أو في عالم التسامح الخالص، لكن في أحيان كثيرة في عالم العنف وحروب الألفة.

### من الحقوق السياسية إلى الحقوق الثقافية

ما هو هذا الشمولي الكوني الذي قد يكون له شكل يمكن لمجده؟ نسمى الديانات بصورة مستمرة لأن تبلور مشاريع مسكونية. لكن محاولات من هذا النوع تبوء دائماً بالفشل، إما لأن المسكونية المقترحة تقتصر على المشاعر الطيبة، وإما لأنها لا تعمد أمام التوترات القائمة بين الديانات المختلفة. نحن إذن في وضع لا نرى فيه كيف يمكن الفصل أو الجمع بين الطابع

الشمولي والمهوية الخصوصية لكل ثقافة. إنه لتناقض كبير أن نتوصل الى عقد بين الثقافات في حين أن السائد هو التأكيد على أن الطريقة الوحيدة لإرساء أسس التواصل والاحترام بين الثقافات هي إعطاء النظام السياسي شيئاً من الاستقلالية.

لطالما ظهرت الثقافات كأنها موجودة فوق، في السماء، أو تحت، على الأرض، أي في المحصلة عند متصف الطريق بين الاجتماعي والإممي. وقد اكتشف السياسي وحُرّف بأنه قادر على تحديد مفهوم لمجتمع تلغى فيه ثقافات مختلفة ومتنافسة. لو كان الحل السياسي هو الحل المجدي لانهى النقاش وأقفل مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789، ولانتهى سبب إعادة فتحه اليوم. لكن لماذا يُفتح النقاش من جديد؟

المشكلة الأساسية التي تواجهنا هي الضعف الطارىء على المؤسسة السياسية. مادام هناك أفراد لا يتمتعون بصفة المواطن يعيشون جنباً الى جانب مع أفراد يتمتعون بهذه الصفة كان الهدف تأمين الحق في المواطنة للجميع. لكن منذ حوالي 150 سنة بدأنا نحقق وجودنا ليس كمواطنين فقط. نحن نعتقد أن حقوقنا لا تقتصر على حقتنا في الانتباه الى مقبلة المواطنين. فلا يحسن كثيراً أن نكون مواطنين إذا كنا نعاني من شروط عمل ظالمة أو من التمييز أو الإقصاء. في سنة 1848 بدأنا نطرح على أنفسنا سؤالاً درامياً: كيف يمكننا المحافظة على شمولية الحقوق في الوقت الذي يجري تطبيقها على العالم السياسي المسيطر على العالم الاجتماعي، بل على مجمل العالم الاجتماعي والثقافي؟

بإدنى الأمر وبصعوبة كبيرة أخذنا نفكر في موضوع الحقوق الاجتماعية، أي في موضوع العمل. أنتدأ أهللت البلدان الصناعية أنها تريد الدفاع عن حقوق العمال وعن ديمقراطية البروليتاريا. ثم اخترعنا تدريجياً، بمبادرة ومتابعة من البريطانيين، فكرة الديمقراطية الصناعية أو الديمقراطية الاجتماعية واعتمدها إجلية أولى خلال فترة تتراوح بين خمسين ومئة

عام. مفهوم المواطن يحمل بعداً كونياً، بينما مفهوم العامل تحدده العلاقات الاجتماعية.

نواجه اليوم مشكلة مشابهة. نريد ديمقراطية سياسية واجتماعية في الوقت نفسه، لكننا نريد أيضاً ديمقراطية ثقافية. ليس الحق الثقافي حقا في الاختلاف، كما أن حق العامل ليس حق طبقة اجتماعية خاصة. ما يعاد النظر فيه اليوم هو حق كل فرد في أن يجمع بين المساهمة في العالم العام - نريد أن نساهم جميعاً في حداثة عالمنا التقنية -الاقتصادية والتي تتوفر أدوات نشرها وإنتاجها في كل أنحاء الأرض - وبين القدرة على الحفاظ على هوية واحدة أو على عدة هويات ولوربما من جديد بل ابتداعها. في مواجهة خطر اضمحلال شمولية السياسي وثلاثيه في صراعات اجتماعية أو في سوء الفهم بين الثقافات، نريد أن نؤكد أن الكوني ليس مرادفاً لمضمون معين بل هو حق. إنه حقنا جميعاً في أن نكون متساوين ومختلفين. حقنا ليس في أن نبني المجتمع الحديث والعقلاني، بل في أن يكون لكل منا إجابته الفريدة حل المسألة المطروحة. إنه الاعتراف بأننا جميعاً، كل من جهته، نبعث عن أجوبتنا الخاصة. ولا نستطيع البحث عن إجابة متميزة إلا إذا اعترفنا بحق الآخرين جميعاً في البحث عن إجابات أخرى متميزة. فنحن نتواصل لا لوجود روابط ذات معنى شمولي لجميع يئنا، بل لأننا نعترف بأننا نسعى جميعاً لصنع أجوبة كلها فريدة، لكن كلها يمكن إعمالها إلى الآخرين.

### عقود التواصل

ما هو الشرط الذي يسمح لكل فرد بأن يجمع في تجربته الخاصة بين العولة التكنولوجية والاقتصادية للعالم، وإرثه الخاص وإبداعاته الثقافية؟ اعتقد أن الشرط الأساسي هو رفض فكرة أن الكل وحدة متراسة. إن التواصل بين العناصر الثقافية والتجارب الخاصة ليس ممكناً إلا إذا تم الفصل بين المعطيات والعادات والفتاوى. إن التواصل بين المعطيات لا يزال ممكناً.

بينما التواصل بين المعتقدات للمأساة صعب. أما التواصل بين العادات فهو مستحيل للمعنا. عندما نعتقد أن الاقتصاد يجب أن يكون حراً من كل قيد اجتماعي، وأنه يجب أن يسط هيمنة على النظم الاجتماعية الأخرى، فنحن ننظر إلى المجتمع كوحدة متهاككة. كما أنه لا يمكن تحقيق البناء الذي أشرت إليه والذي يسمح للأفراد بالتعبير عن أجورهم الفريدة، في تصور رأسمالي للعالم بالمعنى المطلق. إن مثل هذا التصور يختزل التنوع في اللون الواحد شأنه في ذلك شأن الرؤية التهورراطية.

لا نستطيع التواصل ولا تأسيس عقود التواصل يتنا، وهي عقود ثقافية في الشكل والمضمون، إلا إذا سلمنا بأن الثقافة ليست جوهرية، أو هوية، بل إنجازاً متغيراً. وهذا يفترض الفصل بين المستويات المختلفة: المستوى الاقتصادي، والمستوى السياسي والاجتماعي والثقافي. هذا يفترض إذن الاعتراف باستقلالية للسياسي، وللمجال العام، بل للمجتمع المدني. إنه إدراج الالتزامات والانتهاكات الثقافية المتعددة في الحقل السياسي العام. في مطلع مداخلتي، شككت بكلمة «العقد». علي الآن أن أختصمها بإدخال هذه الكلمة فيها من جديد. بل أقول إنه لا وجود لنظام تواصل وإدماج بين الشيء والمختلف إن لم تتم مأساة الاعتراف بالعلاقات بين العام والخاص، تحت راية الحق العالمي لكل فرد في أن يجمع بينهما. إن فكرة العقد الثقافي فكرة لا يجب أن نفصلها عن فكرة الحقوق الثقافية. وأكرر أن الحق الثقافي لا يعني الحق في الاختلاف بل الحق في المشاركة في العالم المعول مع المحافظة على الخصوصية الثقافية. بهذا المعنى بشكل موضوع العقد الثقافي المسألة التي تشغلنا من حق في هذا القرن الجديد، كما شغل القرن الماضي في الفترة الممتدة بين 1848 و 1914 بمسألة الاعتراف بالآخر في إطار الديمقراطية السياسية والحقوق الاجتماعية. علينا اليوم وفي إطار الديمقراطية السياسية التي توسعت لتشمل الحقوق الاجتماعية أن نتوصل ديمقراطياً إلى الحصول على الاعتراف بالحقوق الثقافية لكل فرد.

## أي مستقبل للتعددية الثقافية؟ حالة الباجي

أرد أن أبدأ بلفت الانتباه إلى سمة أساسية في التطور الحديث، هي المساواة بين الثقافات، وهي مبدأ يشكل جزءاً لا يتجزأ من وعينا الديمقراطي. لم يعد هناك وجود للهرمية الثقافية، لم تعد هناك ثقافات متفوقة على ثقافات أخرى تقل عنها أهمية. الثقافات جميعها تتمتع بالكرامة الإنسانية، بقيمة روحية متعادلة، وحق متساو في الاعتراف بها. لقد أصبح هذا المبدأ التاريخي، بعد زوال الاستعمار، مبدأ لا رجوع عنه. لكن هذا التقدم الذي تحرر فيه كل الثقافات وتبسط إلى تحقيق المساواة فيها ضمن ثقافة عالمية، يحمل في داخله وجهاً آخر هو التمسك العنيد بالأصول المتهايزة، واستعادة للذات ثقافية مشدودة إلى أكثر وجوه الذاكرة ذاتية. بين هذين القطبين تقوم حركة الحداثة.

نحملنا الحضارة إلى أعلى في انطلاقة واحدة كأننا أجزاء من إنجاز ضخم لا تلامز بينها. لكن كمي لا نصير جراه ذلك مجرد خيالات وكمي لا نصبح إنسانيتنا، نقدم لنا الحضارة إنسانيةً بديلة، نجعلها في متعة العمل الإنساني، في التمييز عن كل خصوصياتنا الثقافية الفردية، وفي شغف انتماءاتنا. يقع هذا الانقسام الحميمي في صميم الوعي الحديث. إن الغاء الاختلافات

بواسطة التقنية من شأنه أن يجعل التنوع القائم فيها أشد مقاومة، كما لو أن صورة المستقبل تضيح لفرط صوميتها وتجريديتها في صورة الأصول، أو كما لو أن المستقبل لا يمكن أن يتم تصويره في زماننا، إلا كمودة إلى الوراء.

أهواء ثقافية

هل حقق أنبساط التقاليد الثقافية بأشكاله المتعددة ما كان يُرجى منه من توسيع هائل لامكانيات المجتمعات المستقبلية؟ بعد أن خسرت الحضارة الأوروبية مكانتها المميزة بفعل انهيار الاستعمار، هل استطاعت المجتمعات التي برزت فيها هياكل ثقافية أخرى أن تتج أنوارها المعرفية الخاصة؟ هل رأينا ولادة مجتمعات تتميز بعيش أفضل وتنوع بعمق إنسانية أكبر وتشكل الجواب على عالم يانس يوشك أن يصبح «بلا معنى لشدة عقلانيته»، حسب تعبير إريك فييل (Eric Weil)؟ هل نجح البحث عن الأصول الثقافية في تأسيس ميثاق بين البشر فيه من قيم الصداقة والمودة والإنسانية ما يمكن من تخميش الانحلال الحديث للعلاقات الاجتماعية؟

يبدو أن الجواب هو كلا. إن تنوع ملادة الحلم الثقافي يفرض لمخيلة سياسية تسمح بطابع إنساني أكبر. ففي الدول التي تحررت من الاستعمار، مثلاً، لم تشكل إعادة الاعتبار للقيم الثقافية الخاصة أرضية خصبة للحريات السياسية. منحونا بطع وزلزلت للثقافة، لكن المقاومة الثقافية التي جسدت نقداً قاطعاً للسيطرة الاستعمارية، لم تتحول هي نفسها إلى مشروع سياسي أعلى. لم يكن هناك بديل مقنع عن النموذج الاجتماعي المعروف من قبل والسائد في أوروبا. إن المجتمعات غير الأوروبية لم تشكل حتى الآن صورة مثالية لعالم أفضل.

لم هذه الفجوة بين الطموح الكبير للرسالة الثقافية وترجمته الضعيفة على الصعيد السياسي؟ ربما يعود ذلك أولاً إلى أن المثالية الثقافية يمكن أن تخفي في طياتها استعبدات إيديولوجية مشوهة. يجب أن لا نعتقد أن الانتهاء الثقافي هو الضمانة الكافية للإدارة السياسية العادلة. أن تكون لدينا تقاليد مشتركة



لا يحمينا من تصف ومن ظلم مواطنينا. الأخوة الثقافية ليست كالمية لحكم الشركاء في الوطن بطريقة إنسانية، كما أن الانسجام الثقافي لا يحمي حسن التعامل السياسي. ليس للرابطة السياسية طبيعة ثقافية، إنها رابطة مبنية. إن الحبس المدني هو الذي يرمي الشأن السياسي على أسس إنسانية، وليس الحبس الثقافي.

من الممكن أن ينطوي الإعجاب الشديد بالأصول الثقافية على تصور موهوم للنقاء أقرب ما يكون إلى الأوهام المنصرية. نستشف في دفاع المرء عن ثقافته الخاصة (والتي تشكل الإيديولوجية العنينة إحدى صورها المتطرفة ربما) وجود عامل ضبط نفسي أو أخلاقي لا يختلف كثيراً في تطرفه عن النهج الظلامي. إن المعيار الثقافي الذي يستلهم الأصول ظلامي دائماً. الثقافة ليست دائماً أمانة فكر وتسامح قلب. يمكنها أن تشمل على كراهية وقسوة يعتبرهما البعض زبدة الثقافة نفسها. فالخطاب الثقافي يمكن إذن أن يغذي كل أنواع التزعات إلى التسلط وكل جهود الولاء.

كان لدينا تصور بأنه يمكن التغلب على هذه النزعة السلطوية الكامنة في ثقافة تفرض نفسها على الفرد بصورة حصرية لأنها ثقافته الخاصة وذلك بفضل التعددية الثقافية. فأي طريقة للتعارف بين الثقافات هي أفضل من تعامها على الرغم من اختلافاتها، ومن نماذجها بصورة مستمرة لتجد نفسها مجبرة على التسامح بعضها مع بعض على الرغم من طموحاتها المتصارعة، وهل أن تذهن لهدأ نسيبة الحق في الإصغاء والتعبير؟

لكن ثمة صعوبة تظهر: كيف نؤسس مبدأ مشتركاً للاعتراف المتبادل بالحقوق الثقافية الملازمة لكل ثقافة، ونحن ندرك أن لكل ثقافة قنونها وقواعدها الخاصة وأنها لن تتخل بسهولة من معاييرها الخاصة للتمييز بين الحلال والحرام، بين الخير والشر، بين العدل والظلم، بين الطاعة والمعصية، بين البراءة والفساد؟ كل ثقافة ثقافية تتضمن انغلاقاً على ذاتها يجعل الخلاف الأنطولوجي بين القناعات المختلفة يستعصي على الحل. يحمل مفهوم الحق

الثقافي، أي الشرعية الخاصة بكل ثقافة، عدم اعتراف ضمنى بمنظومة أخلاقية صالحة لكل البشر. وعليه فليس هناك من فعل يستحق الإذانة بالنسبة للضمير العالمي، لا لأنه لا يستحق الإذانة في حد ذاته، بل لأنه لا وجود ربما للضمير العالمي يستطيع أن يؤكد ذلك.

كما تنقلب حل تردنا يجب إيجاد مرجعية عليا نستطيع بمقررتها المقارنة استخلاص نظام تاليفي جديد يتجاوز الثقافي ويمكن أن تخضع له كل الثقافات. لكن من يمكنه احتلال هذا الموقع السيادي الأكيد؟ أي عقل أهل يمكنه أن يتغلب على الأهواء الثقافية، هذا إذا كان لكلمة «عقل» المعنى نفسه في كل الثقافات وإذا كانت معايير الحكم الثقافي المتعددة ليست تحديا للعقل نفسه؟ نصل مع التعددية إلى مسألة سوء التفاهم الفكري والعاطفي بين الثقافات.

### لا مناص من حقوق الإنسان

هذا العقد المثالي الذي قوامه سيادة العقل القادر على التوفيق بين المتناظر ألم يكرسه التاريخ في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789؟ هل في حقوق الإنسان الوصفة السحرية التي تلغي المتناظر بين الثقافات؟ في الواقع لا يوجد شيء من هذا القبيل، لبب بسيط هو أن حقوق الإنسان والمقوق الثقافية حل تناقض فيما بينها. تُعرّف حقوق الإنسان بأنها حقوق طبيعية وهي بملك نفيس الحقوق الثقافية. إن المبدأ الذي يؤسس لحقوق الإنسان هو تحرير الإنسان من الخنميات الثقافية أو ما يُسمى «الأفكار المسبقة». تظهر حقوق الإنسان عندما يتحى التمايز الثقافي وعندما يتخلى حق الأسبقية الثقافية. تعلمنا هذه الحقوق أن الحججة الثقافية في حد ذاتها لا يمكنها أن تدعي لنفسها سلطة للمبدأ القانوني. فكل الناس أحرار ومتساوون في الحقوق، أي كانت أصولهم، ولغاتهم ومعتقداتهم. على عكس ذلك، تولي الحقوق الثقافية أهمية كبيرة للأصل الثقافي في تحقيق الاعتراف المتبادل بين

البشر، ونجعل منه شرطاً مسبقاً، ومبرراً مهماً لإقامة العلاقة، في حين أن تقييم الشخص من منظور حقوق الإنسان لا يقيم وزناً للمعيار الثقافي.

كل ذلك يختلف حقوق الإنسان عن الحقوق الثقافية من ناحية أخرى لا تقل أهمية: تخضع حقوق الإنسان لقانون مدني يراقبها ويُطبق على الجميع، بينما تُترك الحقوق الثقافية لتقييم المدافعين عنها وتفسيرهم الحر. سأذكر المادة الرابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، سنة 1789: «تفصي الحرية بأن لا تفعل شيئاً يسيء للآخرين. هكذا فإن ممارسة كل إنسان لحقوقه الطبيعية حق لا تجلبه إلا حقوق الآخرين بالتمتع بمثل هذا الحق. وهذه الحدود ترسمها القوانين وحدها». يخضع القانون للحقوق لغرض السلطة العامة. فالحق لا يترك أبداً بلا ضوابط تمنع من التمتع به بصورة غير محدودة، وغير محدودة. القانون يحاسب على سوء استعمال الحق.

ما هو القانون الذي سينظم التمتع بالحقوق الثقافية؟ في الوقت الحاضر لا وجود لأي تشريع قانوني مناسب. كيف نحول، إذن، دون استعمال الحق الثقافي لتبرير ما لا يُبرّر؟ فالقول إن كل ثقافة تتضمن جزءاً من الجوهر الإنساني لا يمكن انتهاكه شيء، ونحوّل هذا الجزء إلى حق مكتسب يؤمن لهذه الثقافة حصانة تسمح لها بالتكرار للمسؤولية وبممارسة العنف، شيء آخر. إن حقوقاً بلا واجبات تفتح الشهية للتصف والفرقة.

يمكن، إذن، وبكل سهولة، أن تؤدي الحقوق الثقافية إلى مشاريع سيطرة. فمن وجهة النظر الخاصة بالفكر الاستعماري كان الاستعمار حقاً ثقافياً، إنه حق «مخضبر» هؤلاء الذين لم يكونوا متحضرين. من يستطيع اليوم أن يمنع بعض الثقافات من أن تعرف عن نفسها بأنها صاحبة رسالة عالمية، استناداً إلى حق كل ثقافة بأن تتبع ما تحليه هجرتها الخاصة؟ في المحصلة، يمكن للمجتمع الغربي أن يبدو لنا كقنبلة كبيرة شديدة التعقيد تستمد طاقتها وعلّة وجودها من قيمها القائمة على الاستكشاف والاختراع والفضول والتطلع إلى المجهول، حتى لو كان ذلك على حساب المجتمعات الأخرى

التي تكفي بالتمتع بذاتها دون الاهتمام بما يتجاوز أفقها. إن العقائد الثقافية، مع أنها أقامت الضعفاء من كبرهم، قد منحت فرصاً غنية للأقوياء، أولئك الذين يراهنون على قدرتهم على التحكم بزمهم كي لا ينضموا له.

نرى هنا صعوبة جليدة ترسم. لا تستطيع الثقافات الحديثة حتى لو توفرت لها أفضل النوايا، أن تتجنب سحق الثقافات القديمة، لا لأنها تفوق هذه الثقافات ذكاً أو إنسانية - فهي أحياناً أكثر غباءً وقسوة - بل لأنها تنتمي للماضي. ليس الحاضر أفضل من الماضي من حيث النوعية، لكنه هنا، بينا الماضي لم يعد موجوداً وهو يني دائماً بحالة ضعف ولاواقعية، في مقابل قدرة الحاضر على صنع واقعه. نرى إذن لل أي مدى تواجه مسألة التناهي بين الثقافات، واقع عدم التكافؤ بين القوى الثقافية الموجودة في الحاضر.

### الاتصال أداة التناغم الثقافي

تشتمل الحديثة نفسها على الرغم من شراستها على نقائضها. فهي قد أعطت لكل ثقافة لا تزد أن يحكم عليها بالزوال وسيلة الوصول لل جوهر الثقافة الحديثة أي لل الاتصال الذي يشكل محمداً بالنسبة لكل ثقافة تريد أن تخدم لنفسها شكلاً للتعبير عن نفسها يمكن للبشرية جمعاء إدراكه والتعرف إليه. ألا يقدم لنا الاتصال الأداة الوحيدة لتحقيق التناغم الثقافي والتي يمكنها أن تستوعب التعددية دون أن تضحي بالتنوع حيث نستطيع كل الثقافات أن تعرف عن نفسها من غير أن يحق بعضها بعضاً، وأن تتواجه من غير أن يدمر بعضها بعضاً، وأن تعبر عن نفسها من غير أن يقمع بعضها بعضاً؟ يسمى الاتصال لأن يقدم نفسه كسلطة ناظمة، مرتبة، كمثل . إن ضرورة الاتصال هي بالنسبة للوعي الحديث كضرورة الصلاة بالنسبة للوعي الديني. إنه المبادرة التي متقلنا والتي بدونها منشفى.

فلننظر إلى التغيرات الناجمة عن وسائل الاتصال لنرى إن كان مبدأ العقد الثقافي يصبح بمتناولها ممكناً. نلاحظ بلدي. ذي بدء أن فعل الاتصال يعطي لتأثير الرسالة وقدرتها على الانتشار أهمية أكبر مما يعطيه لمضمونها وصدقها. فالقدرة على الإدراك تبدو هنا أقل أهمية من القدرة على التقاط الصور والإشارات التي تبقى درجة فهمها ضعيفة، والتي بها فيها من الاختراعات، تساعد على الخلط بين الكذب والحقيقة. وعلى الرغم من أن الاتصال هو أول وسيلة للمعلومات بالنسبة لنا، إلا أننا قد لا نستطيع أن نستخدمه كوسيلة للفهم. بواسطة الاتصال تصبح كل ثقافة أقل وضوحاً مما نعتقد.

الملاحظة الثانية هي أن هذا فقدان النسي للقدرة على التمييز يزداد كلما ازدادت الاغترابات. والمواقع أن المبالغة في التركيز على الفروقات هي الوسيلة الفضل لاتنصير اللامبالاة. في المقابل يغذي الاعتماد المتنامي للتأثير الثقافي التزعة إلى تأكيد التمايز. كلما لزداد الاختلاط بين الثقافات، كلما ظهرت فيها حاجة إلى التفاه. ليس من المؤكد أن الضغط الذي يمارسه علينا الثقافات الأخرى يجعلنا على الكف من اعتبار ثقافتنا الخاصة مركز الكوني. عندما نضع في خضم التعدد ننكمش على أنفسنا لنصبح مركز الإنساني. فلعل التأكيد على الاختلاف ليس سوى قناع للتأكيد على التفوق. إن عصر الاتصال يسمح بلا شك للثقافات أن تصل إلى بعضها بسهولة أكبر، لكنه يجعلها أيضاً أكثر نرجسية. فإمكانية الاتصال بينها تدخلها في علاقات تنافس.

الملاحظة الثالثة هي أن النضحية بالطبيعة المعقدة التي تصنف بها الرموز، لصالح سهولة انتشارها في كل مكان، وعمق دلالاتها لصالح استعراضها، يساعد في عملية الاتصال على التعمد على نمط من التدجين العقلي، وبالتالي على تصاعد اتجاه لبسط الهيمنة، لا عن طريق المؤامرة، بل عن طريق التسطيح التدرجي للوحي. هكذا يسمى الاتصال لأن يكون «عالمياً»، أي أنه يسعى للسيطرة الثقافية، بينما «الكوني» الذي يجب أن نميز بينه وبين «العالمي» هو

السعي إلى تحقيق وحدة الجنس البشري، وإلى التوافق الطوعي بين مختلف الأطراف على حماية عالم يشتركون فيه.

ملاحظتي الأخيرة تتعلق بما يفرضه على كل ثقافة، في عالم الاتصال، الإيمان بالراهن. يجب التمييز بين الراهن والحاضر. فالحاضر صنف من اللازمي، بينما الراهن هو العالم الذي تنتهي فيه الرموز بمفعول ظهورها وسقوطها الآتي في طي النسيان. هكذا ربما سنرى لأول مرة في التاريخ إمكانية تشكل ثقافة بلا ذاكرة.

ليس من المؤكد، إذن، أن بمقدور الاتصال أن يفي بحاجات العقد الثقافي. إنه المنبر الذي يؤمن لكل الثقافات فرصة وهمية للتعبير عن نفسها ولكنه لا يؤمن لها القدرة على التعرف فيما بينها.

### الحاجة للضرورة إلى أخلاقيات

كل هذه الصعوبات الناتجة عن التعددية الثقافية والتي لم أقم سوى برسم بعض ملامحها تبين لنا أن صقلاً ثقافياً بحثاً يمكن أن يكون مشوهاً من حيث المبدأ، وغير منسجم من حيث المضمون، وذلك لافتقاره لشيء جوهري هو الهاجس الأخلاقي. بعبارة أخرى لا ينبغي بعد الآن أن يتنوع أحدنا بضوق ثقافته الخاصة للتخلص من المسألة الأخلاقية. إذا كان التفني بالاختلافات يرشخ مغالطة جديدة من شأنها أن تركز صمت الضمير، فأنا أعلن أنني أدافع عن عدم احترام الاختلافات. ولعل هذا الانحياز الثقافي وهذا الموس للجنون بالشعارات الموهبة يتأتان عن فقدان للحس الأخلاقي نفسه، عن غواء في تصور الإنساني، عن فقدان للحس الإنساني، فيصبح البحث عن الهوية نوعاً من تعويض عن فقدان إنسانيتنا، سته التضخيم والمبالغة.

لكن يجب الاعتراف أن ذلك ليس عجباً. ليس من السخف أن تقف المطالبة بالخصوصيات الثقافية في وجه الحداثة الشرسة عندما تنبع عن حمس مأساوي بانتقاد الإنسان الحديث لوطن. نقول لنا هذه المطالبة بالخصوصيات

الثقافية إن الإنسان لا يقدر على الصمود بصفة مجردة ضد القوى المعادية، وأنه لا يستطيع ذلك إلا إذا كان يستند إلى معتقدات، وارتكاسات، وتوازات مأكوفة، تعطيه شعوراً بالمناعة ضد قسوة العالم وعدم إحساسه به. لكن هذه المطالبة بالخصوصية قد تؤدي إلى شكل آخر من أشكال اللإنسانية: المغالاة في الانتماء إلى وطن، مقابل غياب الوطن.

إن عقلاً ثقافياً ذا طابع إنساني يجب أن يتجنب التعصب من جهة، والانعطاف عن الجذور، من جهة أخرى، وهما بمعنى ما لا أخلاقيان.

هل الرغم من كثرتها، يمكن للثقافات أن تجتمع على الأقل حول سؤال أخلاقي واحد: هل تستطيع الميزة الثقافية أن تؤسس لأخلاقيات الاحتراف بالآخر، لنهض حقيقي لمعرفة متبادلة بين البشر؟ ألا يؤدي حصر كرامة الإنسان في أصله الثقافي إلى التقيص من إنسانيته؟ هل تستطيع الثقافة أن تدمي اختزال الإنسان بكيته؟ أليس هذا الادعاء ذريعة لإقصاء البعد الإنساني للثقافة ولإغفال حقيقة هي أن الفئاع الثقافي يمكن أن يتخذ ملامح الأخوة كما يمكن أن يتخذ ملامح القهر؟

هل يمكن امتلاك الثقافة للتنوع بصفة الإنسان؟ الجواب طبعاً هو بالنفي. فالإنسان إنسان بحكم الطبيعة أيضاً كما يقول روسو. يمتلك الإنسان «نوراً طبيعياً» يمنعه من اعتبار المبادئ التي تمجد الميول الثقافية مبادئ أخلاقية. هذه الإنسانية الطبيعية التي وجدت قبل العقل وقبل أي ثقافة، هي التي يعرفها روسو بأنها «نفوس طبيعي من مشهد يموت فيه أو يتألم أي كائن يمتلك شعوراً وبصورة خاصة من هم مثلنا»<sup>(1)</sup>. إن هذه الحركة الطبيعية الخالصة والتي لا ترتبط بأية قاعدة ثقافية هي التي يسميها روسو الرحمة وهي أساس للأخلاق. يقول روسو «يبدو لي في الواقع أنه إذا كان علي أن أمتنع عن أي عمل يسيء لي الآخر الذي يشبهني فلذلك يعود لكونه إنساناً بشراً أكثر مما

<sup>(1)</sup> جان جاك روسو: رسالة إلى أميل، ص 140، باريس (1754)، نائيل.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris, Pléiade, 1962.

يعود لكونه إنساناً عاقلاً<sup>(2)</sup>. نعرف أن السكان الأصليين المستعمرين قد عوملوا بهذه الدرجة من المساواة لأهم بدوا كأهم لا يمتلكون العقل، أي لأن ثقافتهم لم تكن نسخة من ثقافتنا. لكن في نهاية المطاف هل يمكن لهذه الطبيعة نفسها أن تأخذ معناها بدون ثقافة تضبطها؟ هل كان يمكننا من غير أن نقرأ روسو أن نصنع من الطبيعة مثلاً؟ أليس لغته الجميلة هي التي تميد إلينا قوة مشاعرنا الطبيعية؟ بدون الثقافة هل تتحول الطبيعة في نظرنا إلى لوحة؟ بدون الثقافة، هل تكلمنا الطبيعة؟ هل تكون لها لغة؟ بالتأكيد لا. لهذا كله على الثقافة أن تتحمل مسؤولية انحرافاتها كلها.

يجب أولاً أن لا يبنى المقد الثقافي على الاعتقاد بأن كل ثقافة برتنة، كما يجب أن يثير مسألة الالتباس الأخلاقي لكل منها، وأن يعترف بما تتضمنه كل منها من غرائز عنيفة أو سلبية، من ميول إنسانية أو لا إنسانية، من ممارسات الحرية أو الاستبداد، يجب أن يقر عاجلاً أو آجلاً بإعادة النظر بمواقف الثقافات. يجب الكف عن العودة إلى الأصول باعتبارها مرجعية عليا وعن تحويل القناعة الشخصية إلى حق. علينا أن لا نبالغ في التأكيد على ما يميزنا عن الآخرين، أن لا نجعل من انتقائنا موضوع فخر، أن لا نجعل من هويتنا مزية - باختصار أن نكون قادرين على أن نرى في اللا-أنا كائنات له نفس الدرجة من الاحساس الذي يتمتع به الأنا، وذلك بفضل قوة الطبيعة وغريزتها الأصلية، الرحمة، التي يقول عنها روسو إنها «بعد أن فقدت في العلاقة بين المجتمعات (ويمكن أن نستبدل هذه الكلمة بكلمة الثقافات) كل القوة التي كانت متوفرة لها في العلاقة بين إنسان وآخر، لم تعد تكمن إلا في بعض مواطني العالم من أصحاب النفوس الكبيرة التي تجتاز الحواجز الوهمية الفاصلة بين الشعوب، والتي تحنو على الكائن الأسمى الذي خلقها، إذ تشمل الجنس البشري بعمقها»<sup>(3)</sup>.

<sup>(2)</sup> المرجع نفسه.

<sup>(3)</sup> المرجع نفسه.



## الثقافة في القرن الحادي والعشرين: استنساخ أم تهجين؟ إدوارد بورتيلا

ما هي رهانات العقد الثقافي؟ أعتقد أنه يمكن الحديث عنه كمقد مازوم. ستكون مقارنتي لاثنية-أميركية بعيدة عن مركز إنتاج الفكر المهيمن في الغرب. إن الرهانات التي تفرض نفسها علينا تعود إلى حد كبير إلى مشاكل العلاقة بين الثقافات. كل شيء يدل على أن دور ما هو غير مادي وذاتي، وكذلك دور الثقافة في تحول مجتمعاتنا سيزداد باستمرار خلال السنوات القادمة. من هذا المنظور، يمكن للإدراك الثقافي أن يصبح بالنسبة للمجتمعات المعلومات، ما كانت تمثل المعرفة العلمية بالنسبة للمجتمعات الصناعية.

تطرح مسألة الثقافة نفسها اليوم عند تقاطع تختلط فيه وتتلفظ حركتان: اجتياح العولمة من جهة، والمحافظة على الهويات القومية، من جهة أخرى. وفيها تبقى الثقافات متجذرة في أطرها القومية، يبدو أن هناك صعوبة متزايدة في الاعتقاد بعدم إمكانية المس بالمفاهيم الثابتة المتأسسة على استمراريات تسم بدرجة من الثبات، كمفهوم الهوية، ومفهوم الشعب، ومفهوم القومية. لم نعرف مجتمعاتنا أبداً قبل اليوم قطيعة على هذه الدرجة من الشمولية مع بعض التقاليد التي تعود إلى مئات السنين، رغم أننا لا نستطيع العيش بدون

تقاليد (حتى لو كانت تقاليد أعيد النظر فيها لتولد بشكل جديد). ولا نخرج عن الموضوع إن تسامنا عما إذا كانت الحركات التي ينظر إليها في أغلب الأحيان على أنها تهديدات محتملة للدولة القومية، تستطيع أن تحتفظ للثقافة بمساحات خصبة، أي ملائمة للتعايش بين ثقافات متنوعة، بمثابة عن الانصهار المدجن والتوحيد المصطنع.

### الثقافة اليوم

بكل حال، لم يعد من الممكن في الزمن الحاضر أن نبني الثقافة خارج ذلك التوتر البيوي والوجودي والحيوي، بين الكوني والاقليمي والقموي. إن موضوع الهوية الثقافية الذي رافق أولى حركات العمولة قد قطع شوطاً كبيراً في مسيرته. فقد تبلور نموذج للهوية المهيمنة من خلال مفهوم للثقافة وحيدة، شمولية، مسيطرة، وأكثر من مركزية. أصبح يُنظر إلى الهوية كشيء جامد، قائم سلفاً، يمكن حذفه أو إلغاؤه أو بعثته أو نشئته. أشهر مفهوم الهوية سلاح. وقد استغرقنا وقتاً لنفكر أنه عندما تتحول الهوية الثقافية إلى هوية مطلقة تزدهر العنصرية، حتى في المجالات التي استطعنا فيها أن نعوض مفهوم «العرق» بمفهوم «الثقافة». وقد رأينا في القرن العشرين ثقافات تعتبر من أكثر الثقافات «تطوراً» تنساق إلى البربرية. إن ثقافة الإقصاء تقود حتماً إلى إقصاء الثقافة.

إن مفهوم الهوية الظلمية اليوم محاط بوهود الثقافة الكونية وهو يستعد لرسم ملامح جديدة للعالمية التي كونت تفكيرنا، وأحياناً شوّهته. لكن المعربات التي تنشأ على أنقاض الهوية القومية لم تبرهن بعد عن قدرتها على مقاومة شتى أشكال عدم المساواة، والظلم، والإقصاء، والعنف. أن نقول إن الثقافة ترفض حدود القومية لا يعني بيها بضمن بنس «العمولة» ولا «للخصخصة». إن إخطاع الثقافة للمعايير التي تتجها مخابر العقل المسيطر الذي لا يتم إلا بطلبات البروصة، واحتيالات العرض والطلب، هو بمثابة حجب الأوكسجين الاجتاهي عنها والضروري لها؛ إنه الاستعاضة عن

التوتر الحلاق بضبط السوق.

هذا النمو المتفطر للثقافة هو من أسباب الوهن الفكري والأخلاقي والوجداني والاجتماعي الذي يصفنا اليوم أمام طرق مسودة. يغيب عن أذهانتنا في أغلب الأحيان أن معالجة الشرخ الاجتماعي يمر عبر معالجة الشرخ الثقافي أيضاً. إن الاستهلال الثقافي هو كذلك استهلال اجتماعي. تتجه القواعد المتصلة حالياً لل إدراج الثقافة على لائحة المنتجات التي لا لزوم لها. ولا بد من الاستنتاج أن الثقافة، وهي سمة الحضارة الأبرز، تجد نفسها منهكة في نهاية الألفية الثانية. هذا هو أحد الأسباب التي حملتني على رسم هذا المسار الانحداري للزمن الحديث الذي نعبره كفترة مظلمة في تاريخ الحضارة. ليس من الصعب أن نفهم لماذا يطيب للبعض أن يتجاوز الحضارة لل «ما بعد الحضارة». نحن نعيش فترة شديدة القلق مما يجعل من الصعب تطبيق مشروع الحضارة. لا تزال الحضارة كمشروع تحرري تغذي آمالنا، غير أن مذهب المتأخرين بقيا التي تقدم إجابات قطعية يتلخ الحضارة التي تقف حائرة، عاجزة، مشلولة أمام أشكال عدم المساواة والإنصاء وعلاقات القوة والسيطرة التي لا تحصى، والتي لا تزال تزدهر في كل مكان. في نفس الوقت، تستمر الحروب متهكة أبسط مفاهيم الكرامة الإنسانية في البلدان التي تحررت من الاستعمار دون أن تتمكن من إعادة بناء ذاتها. إن الانتفاخ نحو الهدم يبدو بالطبع كبيراً، لكن من المؤسف أن إرادة البناء تبقى غير كافية.

في خضم الضجيج الهائل لمجتمع المعلومات المعولم، والذي يخفص بشكل هائل تكاليف الاتصال التي لا مفر منها إلا بالانتقاء، يمكن أن نميز بوضوح التأثيرات السلطوية لما يسمى بالأنظمة الديمقراطية. يمكن أن نرى نقبض الديمقراطية بخفضي ويتجذر في قالب ديموقراطية غارقة في سياسة تتأسس على استثمار الصورة. نحن مهندون بنوع من الأصولية الإلكترونية. إن استطلاعات الرأي الشائعة والمرجلة، والسهولة الانتشار التي تجري على مرأى من المستمعين الكسالى واللامبالين لا تنعكس شيئاً مهماً إلا الأمانى

المقيمة في نفوس المستهلكين الأسرى. حل خلفية طوباوية الطب والوسائل السمعية البصرية المختلة والتأثيرات الجانية للتقدم، يعلن البعض نهاية التاريخ بل نهاية الانسانية. ولئن بقي للفن وللثقافة المعاصرة ما يقولانه، فهو رفض هذا الإخضاع، ورفض هذا الاستاخ الذي يطل برأسه. من الانتقاء ما قبل الولادة الى بيوتكنولوجيا الثقافة، من الانتاج الآلي الى إعادة إنتاج الرموز الحديثة، يمكن أن نسمع الرسالة الساخرة نفسها: ثورة المعطمين مُستبقا للاستاخ ضد ثقافة تحسين النسل التي تتوخى الريح. إن الثقافة المعدلة بالتكنولوجيا ثقافة أفرغت من «طبيعتها». ليس الاستاخ الا المبالغة في إخضاع الثقافة للتكنولوجيا.

#### التهجين الثقافي بوصفه مساحة لإبداع

كيف يمكن أن ندخل التكنولوجيا الى الثقافة وأن نخترها في أنماط، وأن ندعي في الوقت نفسه أنها تبقى ثقافة؟ الثقافة المستخة ثقافة ماتت قبل أن تولد. العلاقة هي السمة الأساسية الذي يمكن أن تعطي للثقافة هويتها. الثقافة مهجنة. المهجن نقبض المستخ. ذلك أن المستخ حصيلة التماثل التام، بينما المهجن صنعة عنصر جديد يكتسبه الآخر، صنعة الآخر الذي حافظ على استيعابه للمماثل. من المناسب هنا أن نميز بين المهجن والجسم المعدل وراثياً. وعلى الرغم من أن المحاضرات المركزة أو «الغنية» ننظر غالباً الى التهجين كظاهرة غريبة، ومنحرفة بل دخيلة فقد أظهر التهجين في المجالات التي حصل فيها أنه طبيعي وعفوي تماماً. فهو يتجاوز مفهوم الانتقاء ليتأسس على ابتناع مفهوم جديد للتضامن. التهجين يمكن أن يكون التزاماً ضد الإقصاء. وربما أستطيع القول مثلها أندرو مالرو (André Malraux) أن الألفية الثالثة ستكون مهجنة أو لا تكون.

أن نؤكد على التهجين الثقافي لا يعني شمولية العلم والتكنولوجيا، أو بعبارة التحديث، أو طفرة مجتمع الشبكات في حياتنا اليومية. علينا أن نعيد

النظر في وسائل الإعلام الثقافية، بنأى عن المفاهيم الأبوية الأصولية، وعن الأفكار المسبقة «الثقافية» لدى الأكاديميات المحنطة. إن العروض، والملاعب، والدوائر، والشبكات، والشاشات، مثل الكتب والمكتبات والمسارح لا يمكنها الحكم سلفاً على نوعية الرسالة التي هي مجرد ناقل لها. لم يعد من الممكن التضكير بالثقافة دون أن نأخذ بعين الاعتبار تعقيد الصور ووسائل التعبير التي يجهل الأفراد والمجتمعات أنفسهم أمامها. في الماضي كانت الترية تشكل واسطة لانتقال الثقافة، لا بديل عنها. كانت تهدف بشكل أساسي إلى إعداد الرجال والنساء. لكن مع انتشار وسائل الاتصال لدى الجمهور الواسع داخل المجتمعات الحديثة، فقدت المدرسة دورها، ولحمت عليها أن تنازل عن بعض المسؤوليات التي كانت على عاتقها. فخل جانبها، ومتحررة من حدود الزمان والمكان، برزت سلطات تكوينية موجودة بحكم الواقع، وفي أغلب الأحيان بصورة عشوائية، بحيث شكلت تربية جديدة لقلّة ونهضة في الوقت نفسه. في أماكن الحدائق - من المصانع إلى الأسواق الثقافية الاستهلاكية، من الأكشاك إلى الشاشات - تجري عملية تربية أو عملية إعادة تأهيل، حل صورة الحدائق ومثلها. لم تعد الآليات الثقافية البدائية كافية لتحرير الثقافة من ثقافة جماهيرية يصح فيها وسط الزحام وجهها الإنساني، وحصنها من الفزادة. بهذا المعنى يجب الاعتراف - دون شعور بالحنين إلى الماضي - بأن مجتمعاتنا مجتمع الكتل البشرية. لكن علينا كذلك أن نصور أن إحدى وظائف الترية اليوم هي أن تحرر الجماهير من ذهنية القطيع. وللقيام بهذه المهمة، يجب قبل كل شيء التخلي عن الأفكار المسبقة النخبوية للثقافات، وتقبل إمكانية طروحات جديدة للبناء والفعل. التحدي إذن هو في توسيع السلطات الأخلاقية في المجتمعات الموجهة كلياً. علينا أن ندأب في السعي للوصول إلى درجة ممتازة من الفهم والإدراك. يلاحظ يورغان هابرماس (Jürgen Habermas) «أن الأمة التي تشكل من مواطنين نعي ذاتها سياسياً من خلال وسيط هو فعل التواصل العام». يصبح

من الملح القيام بتمييز نقدي بين المشاهد الذي يقف على درجة من السلبية، أي الذي ليس إلا مجرد مستهلك للصور، وبين المواطن، أي الشخصية الفردية الاجتماعية المتخلصة من فرديتها، والتي تمجد نفسها في موقع يعطيها حق القيام بخيارات مسؤولة. إن جماعة المواطنين النشطين لا يمكنها أن توجد إلا بعيداً عن التنميط، وعن التضليل الإعلامي، وعن الاعلام المنقوص، وعن الاعلام المضاد، وعن الاعلام المشوه، وعن كل أفخاخ الهوس بالصورة، أو كراهية الصورة. لن تكون العولة مؤاتية للديموقراطية الشاملة إلا إذا ساندتها شعوب تتكون من أفراد يتمتعون بحق المواطنة.

### تحرير الهوية

في المجتمع الجهايري يمر التلاش حول الثقافة والديموقراطية عبر إعطاء المشروعية لسلطات توحى بالثقة، كما أنه يمر عبر رفض الموروث كاستودع جامد للهوية. إذا تحررنا من الهوية المركزية التي كانت تشدنا إليها باسم تراثٍ يدعي الكونية، يجب كذلك أن نتحرر من الانعزال الهويي وما ينجم به من التوترات الدينية والعرقية، وكذلك من نزعة احتباطية وناقمة إلى التنايز. إن الهوية القومية لا يمكن أن تختصر في جوهر لا يمس كما كان يظن الوطنيون وأصحاب الهندولوجيا الأمن. لم تولد ثقافة واحدة، حل حد علمي، من مصانع الدولة على الرغم من أن الدولة كانت حتى اليوم في الموقع الذي يمكنها من ديمقراطية الثقافة ونشرها، أو على العكس من خضتها. إن العلاقات بين الدولة والثقافة تتطلب إعادة نظر جذرية. لم يعد من المقبول إبداع الطاقة بالرجوع إلى ثوابت نهائية تضعها الدولة؛ بل المسألة المطروحة هي إعادة بناء الدولة بالاعتدال على الهويات الثقافية المفتوحة. إن التحرر من الهوية المتمحورة حول ذاتها يؤدي إلى إعادة بناء الهوية الممكنة، أي الهوية الثقافية بوصفها تحررية تبادل بين هويات ذاتية مختلفة: الحرية الهويية، مساحة تتقاطع فيها عقول غير خالصة، وجهات نظر غير متوقفة، وتوقعات ليس

بالإمكان رصدتها في الزمن الحاضر. يجب فهم الهوية دون ميل إلى الانطواء. للثالث فإن تحرير الهوية عمل ذوووب ومتواصل.

### نحو عقد ثقافي

هل يمكن، بل هل يجب بلورة عقد ثقافي؟ هذا السؤال يثير مفارقتين. من جهة، تقوم العقود وفقاً لسلّم من القواعد. لكن الثقافة تتخلّى من المحرقات الثقافية. ربما يجب إذن أن يتضمن مشروع العقد الثقافي بهيعة فترات لا تخضع للقوانين، أو بهيعة مساحات تتخطى التقييد، إذا أردنا أن يحصل عمل مشروع قانونية. من جهة أخرى، يقع هذا العقد الثقافي المحتمل بين العقد الاجتماعي والعقد الطبيعي. إن العقلانية الحديثة التي تتخذ شكل الهيمنة، لم تتوقف عن إبعاد الاجتماعي والطبيعي خلال جهود تطورها، مما أفضى إلى انشطار الإنسان إلى جزأين منفصلين. في هذا التصوّر يمكن اعتبار فرضية العقد الثقافي سابق حواجز انعكاسي وذلك لأن ثقافة النقاش لم عبر مناقشة الثقافة. إن الأمر يتعلق بطرح النقاش من جديد من منظور ما بعد الماورائية الذي يستطيع أن يتجاوز حدود العقل العمل دون أن يلفها. أجل يجب حماية الحق في الاختلاف لكن بسنّاء من الميل إلى تطهير الهوية الذي كشفت مجيدياته المتروعة، وحتى أحفنها عن أنها مليئة بالعنف.

إن المهجّن هو العقد الحر، أما المستنسخ فهو العقد المفروض بالقوة. إن القيم الجديدة المؤسسة على حيوية المناقشة والنشاور بين المواطنين لا يمكن أن تبنى إلا في نطاق تطور التهجين الثقافي بشكل حيوي طبيعي وبالتالي احتياطي.





## نحو عقد أخلاقي؟

ليست مسألة العلاقة بين الشأن السياسي والشأن الأخلاقي مسألة طارئة، وهالبا ما كان ينظر اليها كأمرين لا شيء يجمع بينهما، تزلت من جهة، وواقعية صلفة، من جهة أخرى. كذلك نحن لم ننظر القرن الحادي والعشرين لنطرح الأسئلة حول ارتباط العلم بالأخلاق. إن ثورة التكنولوجيات الأحيائية نطعننا اليوم في وضعية لا سابق لها إزاء الكائن الحي، وتلفنا العولة التي تسعى إلى تعميق الترابط بين الظواهر المعاصرة، إلى طرح مسألة الأخلاق على مستوى جديد، أي على مستوى المعمورة، حيث أصبحت وحدة مصيرنا أمرا لا يمكن تجاهله. لكننا لم نكوّن بعد تصورا لمشروع أخلاقي حقيقي من أجل البشرية، يعطي لمفارقة الأفراد والمجتمعات معانها من جديد: هذا هو التحدي الذي يطرحه العقد الأخلاقي.

يمرض ويوشى إيدا الصعوبات النظرية والقانونية والعملية التي ترافق كل محاولة لتحديد مبادئ لأخلاقيات علوم الحياة، على المستوى العالمي. وإذا يذكر إدغار موران بعلاقات التناقض بين الأخلاقيات والسياسة، فهو يعبر عن التوق إلى إطار سياسي ديمقراطي يصلح لبلورة أخلاقيات للمجنس البشري الذي يعيش في حضن «الأرض-الوطن». كذلك يتضح لورود سياسي الشروط اللازمة على المستوى العالمي لتنمية ممتاز بمزيد من

القيم إلى أين؟

العدالة، بينما يدهونا لوك موتانيه إلى اكتساب نظرة أكثر اتساعاً عبر وهي  
أعمق لعلاقة الإنسان بالزمان والمكان.

## أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي روني إيدا

إن التقدم العلمي وتقدم علوم الحياة، بصورة خاصة، يعتبر أهم المظاهر في القرن العشرين. فهو يمثل انتصاراً للذكاء الإنسانية، وبشكل في الوقت نفسه تحدياً كبيراً لحياة هذه البشرية نفسها. والواقع إن الانجازات المتقدمة التي حققتها علوم الحياة، وتطور التكنولوجيا في مجال الطب وفي مجال علم الوراثة، بشكل مهدداً لحياة الإنسان بل لمفهوم الكائن الحي نفسه. فالزواجان اللذان كانا بالأمس القريب عاقرين، يمكنهما اليوم الأمانة من تكنولوجيا الانجاب بواسطة التلقيح الاصطناعي. والنشوهات الوراثية التي لم يكن من الممكن رصدها عند الجنين إلا بعد الولادة، أصبح بالإمكان معرفتها بواسطة فحوص نهري للجنين في مرحلة ما قبل الولادة بحيث يتم إجهادها إذا اقتضت الحاجة. كذلك يمكن تشخيص مرض هنتنغتون<sup>(1)</sup> عند شخص شاب يمنع ظاهرياً بصحة تامة. اليوم يسمح الفحص الوراثي بقول ذلك. ويمكن للطفل الذي يشكو من نقص في مادة ADA<sup>(2)</sup> الضرورية لبقائه، يمكن أن يُنقذ اليوم لعلاج جيني. هذه الأمثلة تعطي فكرة عن الأمانة من نتائج البحوث الطبية في يومنا الحاضر. وهي تظهر كذلك إلى أية درجة صار

<sup>(1)</sup> مرض صبي.

<sup>(2)</sup> بشكل نقص مادة ADA مرضاً خطيراً وراثياً في جهاز المناعة، يصيب حديثي الولادة بسبب واحد كل 100000.

للتمييز غير واضح بين الحياة والموت، بين الطبيعي وغير الطبيعي، بين العدل والظلم. تطرح الخطوات المتقدمة لعلوم الحياة سلسلة من المسائل الاجتماعية والأخلاقية والقانونية والفضائية.

### تعريف الكائن الحي

ما هو الكائن الحي؟ لقد أصبح من الصعب رسم الحدود الفاصلة بين الحياة والموت. مما تكون حياة كائن حي؟ متى تظهر حياة كائن حي؟ ما معنى الوجود على قيد الحياة؟ متى يموت الحي؟

كل هذه الأسئلة تقودنا إلى التساؤل عن قيمة الكائن الحي. وهي أسئلة تستدعي التفكير في التمييز بين الحي واللاحق، وفي إمكانية استعمال أجساد أو أعضاء، أو أنسجة لغير الأحياء لأهداف علمية بحثية أو لعلاجات طبية. الأمر يتعلق هنا بإمكانية تشييء كائن حي قبل ولادته وبعد موته الدماغية، أو بعد توقف قلبه عن النبض.

لتضرب مثلاً الأبحاث عن الجنين. هل يمكن استعمال مُضغة كإداة للأبحاث؟ ربما تختلف الحلول القانونية لهذه المسألة حسب التشريعات الوطنية لكن يمكن تلخيصها في موقفين: الأول يلغي بوجوب منع استعمال المِضغة لغايات البحث العلمي أو الطبي لأن ذلك يمس بالحياة الإنسانية. ويذهب الثاني إلى التأكيد على أنه لا يمكن الخلط بين المِضغة وبين حياة الشخص البشري، وبالتالي إلى أنه يمكن السماح بإجراء الأبحاث على المِضغة. يرتبط الصراع بين هذين الموقفين بالنظرة إلى طبيعة المِضغة نفسها. لأن المِضغة ليست خلية كغيرها، إنها الخلية التي ستصير إنساناً. أمام هذين الموقفين ليس هناك من إجابة لاطاعة يتفق عليها البشر. فإذا كان يسمح في بلدان كثيرة بإجراء الأبحاث على المِضغة بعد فترة معينة من حصول عملية التلقيح، فإن بلداناً كثيرة أخرى تحظر كل بحث من هذا النوع.

مسألة أخرى تطرح نفسها. هل يجب السماح بإجراء الفحص الوراثي للجنين أم يجب منع ذلك؟ إن هذا الفحص يمكن من إجراء تشخيص

للجينين. فإذا كشفت نتائجهم عن تشويه وراثي يمكن أن يجهض الجينين أو أن يخضع لعمليات تعديل وراثي. الخطر هنا هو في ظهور نزعة إلى شكل جديد من تحسين النسل. مع ذلك، طالما تبقى غابة البحث بيولوجية بحتة ومهدد إلى فهم آليات الحياة البشرية، فليس من السهل إيجاد أسباب لمنع بصورة قاطعة إجراء كل بحث على الجينين. لكن هنا أيضاً تظهر مشكلة جديدة: ما هو مصدر المضغة المستعملة لأهداف علمية؟ من الواجب أن يكون مصدر المضغات المستعملة في الأبحاث العلمية من عمليات إجهاض أو من حالات حمل لم يكتمل. بالطبع سوف نجد من يقول إنه بدل أن تُرمى هذه المضغات يمكن استخدامها من أجل تطور العلم. لكن هناك خطر في أن يستخدم ذلك كحجة كاذبة لإجراء عمليات الإجهاض مما يؤدي إلى حصول انتهاكات.

أرد أن أسوق مثلاً آخر يتعلق بالجينوم البشري. تكشف الأبحاث على الجينوم البشري عن أسرار الحياة البشرية. فهي تكشف عن جميع الخصائص الجينية لكل إنسان، وعن اختلافات محددة بين الأفراد تعود إلى الجينوم البشري الخاص بهم. تمكن البحوث الجارية حول الجينوم البشري من الكشف عن أمراض تعود إلى سبب جيني، أو عن تشوهات جينية. ويمكن استعمال نتائج هذه الأبحاث للوقاية من الأمراض أو للعلاج الجيني. هذا ما يعرف بالعلاج المفصل على قياس كل فرد. إن احتمال دراسة الجينوم البشري يمكن من معرفة الاختلافات الموجودة بين الجينومات البشرية لعدة أفراد. فالخصوصية الجينية هي الأساس العلمي لهوية الفرد. يمكن أن يترتب على معرفة جينومات الأفراد ظهور أشكال جديدة من التمييز تصل بالجنس أو العرق أو الوظيفة أو التأمينات أو الزواج أو الترية. ثمة ضرورة ملحة للاعتراف بأن البشر متساوون جينياً. لكن قد يتحكم بتحليل نتائج الفحص الجيني البحث عن عناصر لها صلة بقيم اجتماعية ينظر إليها كقيم هابطة، مما يسمح بممارسة التمييز ضد جماعة أو أخرى. إن قيمة الكائن الحي في الميزان.

يجب أن تشكل كرامة الكائن الحي أساساً لكل معيار أخلاقي في المجال الذي نتحدث عنه. تبقى الكرامة البشرية هي الإطار الأساسي لأخلاقيات علوم الحياة على قاعدة مبادئ ثلاثة: قدسية الحياة البشرية، تساوي البشر في الحق في الحياة، منع التلاعب بالحياة الانسانية. بالطبع، ألمعنا سابقاً لدى صعوبة تطبيق هذه المبادئ الثلاثة أمام تطور علوم الحياة وتكنولوجيا الطب وعلم الوراثة.

لكن مسألة تطرح نفسها هي مفهوم الكرامة الإنسانية. إذا كانت كرامة الحياة الإنسانية تشكل الأساس الذي تقوم عليه أخلاقيات علوم الحياة فكيف يمكن النظر إليها من خلال مقارنتها بكرامة حياة الحيوانات والنباتات؟ هل يعود مفهوم الكرامة الإنسانية الى التمييز بين الحياة البشرية والأشكال الأخرى للحياة؟ هل يعود الى التمييز بين كيان حي له شخصية إنسانية والكيانات الحية الأخرى؟ يبدو لي أن مفهوم الكرامة البشرية يحمل في ذاته مبدأ بدايات في العالم المسيحي. فمنذ البدء اعتبر الإنسان في هذا العالم مختلفاً عن الكائنات الحية الأخرى. في المقابل، تقوم البوذية على مفهوم الحياة التي تكمل دورها في كل الكائنات الحية ويحكمها مبدأ التحولات. يمكن أن يكون إنسان ما كلباً في حياة سابقة، وأن تصبح امرأة ما عصفوراً في حياة لاحقة. فحياة كل كائن خاضعة لدورة التحولات. لذلك لكل حياة نفس القيمة التي تتمتع بها حياة أخرى. لا يمكن إذن أن ننصّر الكرامة البشرية من خلال مقارنتها مع كرامة الحيوانات والنباتات. علينا إيجاد مفهوم لكرامة الكائن الحي بوصفه كائناً حياً.

هناك مفهوم آخر للحياة يبدو ممكناً، إنه المفهوم الذي يركز على التناقض بين الكائن الحي والشيء الجامد. هنا أيضاً يمكن اللجوء الى مفهوم الكرامة كي لا يتم التعامل مع الشخص البشري كأنه شيء. ثمة من يقول إن المهم هو روح الكائن البشري لا جسده. لكن هناك نظرية ترى أنه لا انفصال بين الروح والجسد. باختصار، يبدو أن مفهوم الكرامة الإنسانية ليس بديها

أبدأ، وقد شكل مؤخراً موضوع جدال في اليابان خلال نقاش حول منع الاستناخ البشري بهدف التناسل. تعطي الأكثرية الساحقة من اليابانيين الأولوية للمحافظ على كرامة الإنسان. لكن كان يجب تحديد مفاهيم الكرامة الإنسانية. وتم التوصل أخيراً إلى أن استئصال الشخص الإنساني كأداة، والطبيعة الختمة للجنوم البشري، وهشاشة الشخص المولود من الاستناخ، كلها أمور تعني الكرامة البشرية. كذلك جرت نقاشات حول التشريع المتعلق بزراعة الأعضاء البشرية. المسألة المحورية تمثلت بمعرفة ما إذا كان الموت الدماغى كافياً لكي يعتبر الشخص الإنساني ميتاً. المدافعون عن أن الموت هو توقف القلب رفضوا بشدة الاعتراف بالموت الدماغى. بالنسبة لهم مادام أن قلب الإنسان ينبض فهو لم يمت بعد. القانون نفسه هو حيلة نسوية وهو يسمح بزراعة أعضاء من جسد مات موتاً دماغياً شرط أن يكون الشخص المعنى قد أعطى موافقته الخطية على ذلك وأن تسمح العائلة بهرب الأعضاء المحتملة. إن هلا الشخص لا يعتبر ميتاً إلا إذا تم القبول بزراعة الأعضاء. ما عدا ذلك، فهو لا يعتبر ميتاً إلا بعد توقف القلب عن الخفقان. هكذا تمنح القانون الياباني أن يتخذ موقفاً قاطعاً من هذه المسألة. في نهاية المطاف، لم تستطع أخلاقيات علوم الحياة أن تؤثر كثيراً على ما خلصت إليه المناقشات.

### شمولية أخلاقيات علوم الحياة

هل أخلاقيات علوم الحياة شمولية كونية؟ هل من الممكن أن تُطبّق الأخلاقيات الجديدة لعلوم الحياة على جميع المفاهيم وعلى جميع الكائنات الحية في كل الدول، على مساحة الكرة الأرضية؟ كيف يمكن تأسيسها؟ للإجابة على هذه الأسئلة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عناصر عدة. يجب قبل كل شيء، أن نعترف بواقع عيشنا في عالم التنوع، تنوع في الأعراق، تنوع في التنمية، تنوع في البيئة، في الديانات، في الأفكار إلخ. وعليه أن نأخذ هذا

الواقع بعين الاعتبار إذا أردنا أن نؤسس أخلاقيات جديدة لعلوم الحياة. صحيح أن للأخلاقيات صلة وثيقة بالعادات والتقاليد، بالدين، أو بالقيم الاجتماعية في مجتمع معين. فغالباً ما يقال إن الأخلاقيات تكون خاصة بجماعة إنسانية معينة. المسألة المطروحة هي معرفة ما إذا كان لعالمنا، على عكس ذلك، أخلاقيات واحدة وبالتالي أخلاقيات واحدة لعلوم الحياة. لكن بما أن التنوع في هذا العالم لا يعني أبداً التجزئة، فالعالم نفسه واحد في التنوع وليس مجزأ. يجب الاعتراف إذن بخصوصية أخرى للجماعة الإنسانية، وهي ترابط المصير. لا أحد يستطيع أن يعيش وحيداً كما أنه لم يعد يستطيع أية دولة أن تعيش في حالة اكتفاء ذاتي. فإذا ما استئنا لل هاتين الحقيقتين يمكن أن يكون لدينا أمل في بناء أخلاقيات علوم الحياة لعالم القرن الحادي والعشرين. حتى لو لم تكن مفومات الكرامة الإنسانية محددة بشكل واضح، علينا الاعتراف بما كبداً أساسي في أخلاقيات علوم الحياة. أما تكن الجنسية أو العرق أو الدين لا أحد ينبغي أن كرامة الإنسان قيمة أساسية. لكل إنسان كرامته الخاصة. إن الاختلافات بين مبادئ أخلاقيات علوم الحياة من مجتمع لآخر هي وليدة اختلاف مفاهيم الكرامة وممارساتها بين هذه المجتمعات. في المجتمعات الغربية، للفردية قيمة أساسية، بينما تأتي الجماعية في المرتبة الأولى، في البلدان الآسيوية. لكن الجماعية الآسيوية لا تتناقض مع الفردية الغربية. كل فرد يعيش ضمن جماعة إنسانية. ولا يمكنه أن يحظى بالاحترام إذا كان المجتمع الذي ينتمي إليه لا يستطيع أن يضمن الحفاظ على الكرامة الإنسانية. الأمر يتعلق بأساليب ممارسة الكرامة الإنسانية أكثر مما يتعلق بأفضلية هذه القيم على تلك.

علينا كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار حقوق الإنسان وهي التعبير القانوني عن الكرامة الإنسانية. تنص المادة الأولى للإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948 على أن كل الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. هكذا يمكن أن يؤمن مفهوم حقوق الإنسان صلة الوصل بين



أخلاقيات علوم الحياة والقانون. إن الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، الذي تبناه المؤتمر العام لليونسكو سنة 1997 وأقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة، هو إعلان يقع في مجال أخلاقيات علوم الحياة، لكنه يشكل في الوقت نفسه أحد الأدوات العالمية لحقوق الإنسان. لقد أقرت كرامة الكائن الحي كحق يجب صيانته كما تُصان حقوق الإنسان. بها أن صيانة حقوق الإنسان معترف بها كافتراح عالمي فهذا يعني أن احترام الكرامة الإنسانية معترف به كذلك كقيمة عالمية.

على هذه الركائز الثلاث: التنوع، المصير المشترك وحقوق الإنسان، تقوم الأخلاقيات العالمية لعلوم الحياة. لكن هذه الأخلاقيات العالمية لعلوم الحياة هي مجرد إطار عام لأخلاقيات علوم الحياة الخاصة بكل مجتمع. لهذا السبب يؤكد الإعلان العالمي حول الجينوم البشري على أهمية الدور المناط باللجان الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة، وهي لجان مستقلة، متعددة الاختصاصات وتعددية. تشمل أخلاقيات علوم الحياة كافة المستويات الوطنية والإقليمية والدولية. إن دور اللجنة العالمية لأخلاقيات علوم الحياة في اليونسكو، والتي أترأسها، دور مهم، وهو يهدف إلى تنسيق جهود الأوساط الوطنية والإقليمية والدولية من أجل تأسيس أخلاقيات مشتركة لعلوم الحياة في القرن الحادي والعشرين.

هناك عنصران يجب أن يؤخذ بهما في الاعتبار في سياق تفكيرنا حول عقد جديد لأخلاقيات علوم الحياة: حرية البحث العلمي والمعتصر الاقتصادي. يعود الفضل في الانجازات العلمية إلى حرية البحث. هناك من يؤكد أن الباحثين العلميين يسبون أحيانا بظهور شياطين على الأرض: القنبلة الذرية، تلوث البيئة بأنواعه العديدة، الخ. يجب الاعتراف بأنه ليس في العلم من بحث مفيد، وبحث مؤذ. إن تطبيقات نتائج الأبحاث هي التي يمكن أن تكون مفيدة أو موفية. هنا تتدخل أخلاقيات علوم الحياة. البحث يبقى قيمة في حد ذاته.

لاقتصاد السوق تأثير كبير على البحث العلمي. فالبحث العلمي المتطور حول الجينوم البشري مرتبط بالموارد المالية، وهو يؤدي إلى نتائج ذات فوائد اقتصادية. كما أن تطبيق نتائج البحث العلمي مرتبط بإمكانية توليف علوم الحياة اقتصادياً. فإذا كانت كلفة الأبحاث من أجل اكتشاف دواء ما باهظة، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار وضع أنظمة الضمان الاجتماعي، يخشى أن لا يستعمل هذا الدواء. لقد انتظر المرضى المصابون بمرض التهاب الكبد المعروف بـ *hepatite C* مدة طويلة قبل أن يوضع دواء *Interferon* في الأسواق بسعر بخس. ولم تصبح عمليات زرع الكلى متاحة ومدفوعة من قبل الضمان الاجتماعي إلا بعد أن أصبحت كلفتها أقل من كلفة طرق العلاج الأخرى.

من جهة أخرى تعتبر شروط منح البراءات موضوعاً مهماً بالنسبة لعلم الجينوم البشري. إن البراءة تعطي من حيث المبدأ للاختراع. المسألة هي: هل يمكن إعطاء براءة لنتائج البحوث على الجينوم البشري؟ في اعتقادي إن المصالح الاقتصادية يمكن أن تعيق تطبيق مبادئ أخلاقيات علم الحياة.

#### عامة

أسئلة كثيرة لا تزال بلا أجوبة. إن أخلاقيات علوم الحياة لا تفرض من فوق بل تبنى من خلال النقاش العام في مجتمع معين. لقد ركزت على أهمية اللجان الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة. إن لجنة وطنية لعلوم الحياة لا تملئ مبادئ بل تقترح أفكاراً لإيجاد الحلول. إن التوفيق بين نقاشات اللجان الوطنية والنقاشات العامة يلور مبادئ أخلاقيات علوم الحياة. تشكل اللجنة الدولية لأخلاقيات العلوم في اليونسكو، المنتدى الذي تدور فيه هذه المناقشات التي تهدف إلى استخلاص مبادئ عالمية لأخلاقيات علوم الحياة. كيف التوصل إلى أخلاقيات عالمية لعلوم الحياة في الوقت الذي نرى أن المواقف تتأقظ حول هذا الموضوع؟ إننا ندعو إلى روح الانسجام والوحدة الإنسانية من أجل بناء مجتمع دولي وكوني. هكذا تحقق أخلاقيات علوم الحياة شموليتها. إن كل المناقشات حول أخلاقيات علوم الحياة تسحور حول كلمتين أساسيتين: الانسجام والتكامل.

## أخلاقيات المستقبل وعلاقتها بالسياسة

ادغار موران

العلاقة بين الأخلاقيات والسياسة، وهي علاقة ينبغي أن تكون تكاملية، تقوم في أغلب الأحيان على التناقض. إن سياسة الدول والحكومات تنزع لل إعطاء الأولوية لاعتبارات الأمر الواقع أي الواقعية السياسية، ولاعتبارات القوة، ولاعتبارات السلطة، التي تقدم على الاعتبارات الأخلاقية، في أفضل الأحوال، وتقضي عليها في أسوأها، وهذا ما يحصل في أكثر الأحيان. تسمى السياسة لل استبعاد الاشكالية الأخلاقية. كذلك تستطيع الأخلاقيات أن تقف في وجه الواقعية أو الواقع السياسي. هذا التناقض يمكنه أن يتجل بدرجات مختلفة.

### الأخلاقيات في مواجهة السياسة

يمكن لهذا التناقض أن يظهر بادیء ذي بدء على شكل تمرد. تقدم لنا الأسطورة القديمة مثلاً على ذلك في شخصية أنتيغونيا. كذلك شهدنا في الفترة الأخيرة ظهور أفعال تمرد. التمرد يعبر عن المطالبة بالعدالة، عن المطالبة بالحقيقة أو عن المطالبة بالعدالة والحقيقة في الوقت نفسه، وهذا يبدو ضرباً من الجنون. ليست مصادفة أن نكون للصحة العقلية المكان

الذي سوف يستقبل الكثيرين من المتمردين في الاتحاد السوفياتي السابق. هناك شيء ما في فعل التمرد يجعله في ظاهره أقرب إلى الجنون، مثال ذلك أن يرسل ستيفانسكي (Simionvski) الشاب رسالة إلى صحيفة البرادفا لبوجه انتقاداته للنظام السوفياتي، وأن يصفها عنوانه؛ كأنه يفعل كل ما يلزم لكي يتم توقيفه. يمكن أن يبدو هذا التمرد جنوناً، بل أسوأ من ذلك، جريمة. في ميونيخ، ونحت المحكم النازي تم تنفيذ حكم الإعدام بالأخوين شول (Scholl) بسبب تمردهما الطلابي. من أنتيغونيا إلى سولجستين، يبدو التمرد فعلاً عيشياً، وغير واقعي. مع ذلك فأنا ممن يعتقدون أن لهذا الجنون صفة الضرورة لأنه يشهد للحاجة الملحة إلى أخلاقيات لا يمكن اختصارها في الواقعية.

هناك التمرد، لكن هناك أيضاً المقاومة. المقاومة هي استعمال أدوات سياسية لإحداث ثورة ذات طابع أخلاقي. بالطبع يمكن لهذه الثورات أن تنحرف وأن تصبح متنافضة مع الأخلاقيات، كما يحدث حالياً بالنسبة للإرهاب. لكن من المهم أن نلاحظ أن المقاومة تبدو دائماً في بداياتها غير واقعية. لنفكر بالمقاومين الفرنسيين في صيف 1940، عندما أصيبت فرنسا بخسارة كاملة بعد أن هزمتها الجيوش النازية. في تلك السنة كانت أوروبا بكاملها تخضع لسيطرة ألمانيا المحتلة. كانت المقاومة تبدو إذن غير واقعية إطلاقاً. مع ذلك، في الستين أو في الثلاث سنوات التي تلت، صارت هذه المقاومة تدريجياً واقعية، تسمى جاهدة إلى تحقيق هدف احتمالي هو هزيمة ألمانيا النازية.

هناك أيضاً عدم الكذب. لفت انتباهي في رسالة سولجستين إلى حكّام الاتحاد السوفياتي الأمر التالي: كان يطلب منهم فقط ألا يكذبوا. هناك أشخاص لا يتعاونون مع قوى القمع أو مع الإشاعات الخبيثة، بل يترامهم الصمت.

## الواقعية السياسية

يجب إعادة النظر في مفهوم الواقعية السياسية نفسه. إنه عملياً واقعية التنفيذ. وهو يصبح في نهاية الأمر واقعية الضرر الأقل. إذا اعتدنا أن احتلال ألمانيا النازية هو أمر واقع ولا مجال لتغييره طيلة عشرات السنين واخترنا أن نتأقلم معه، أي أن «نتخذ الأثاث»، نكون نهائس واقعية الضرر الأقل، أي أننا نقوم بالتعامل مع الاحتلال. هذا النوع من الواقعية يلف دائماً على سطح الواقع الذي يبقى مؤقّتاً. التاريخ متقلب ومتغير. في سنة 1943 انهار الاحتلال الهنري، فصارت الواقعية لاواقعية تبعاً لتحول المستحيل تدريجياً إلى إمكانية محتملة.

في عالم تسوده القواعد تعمل قوى خفية كان الفيلسوف هيغل يسميها «الخلد المعجزة» لتفوض رويداً رويداً القواعد والأسس. لم يُعزَم الاتحاد السوفياتي السابق في معركة. بل تقوضت أسسه من الداخل.

لذلك ليست الأخلاقيات غير واقعية بالضرورة. كذلك لا تعني الطوباوية المستحيل وحده. صحيح أنه توجد طوباوية سيئة، طوباوية المجتمع الكامل الذي ليس فيه صراعات ولا تناقضات ويسوده الانسجام التام. الطوباوية الجيدة تتأسس على إمكانيات لا يمكن تحقيقها في الوقت الحاضر. يبدو من المستحيل اليوم، لأسباب سياسية، تأمين الغذاء لجميع البشر على كوكب الأرض. لكن ذلك ممكن من الناحية التقنية والمادية. كما أن السلام على الأرض إمكانية يمكن أن نأمل تحقيقها خلال الألفية القادمة.

تُعَدُّ ضرورة في السياسة إلى علاقة حوارية، أي إلى علاقة تكامل وتصارع بين الأخلاقيات والسياسة. يجب المحافظة على البعد الأخلاقي في السياسة. أريد أن أشدد، من أجل سياسة للمستقبل، على ضرورة تنامي دور الأخلاقيات في هذه العلاقة الحوارية بين الأخلاقيات والسياسة. لقد جرت مناقشات عديدة وغاية في الالتباس حول حق التدخل لدواعٍ إنسانية. إن

الفكرة التي تقول بأنه يمكن انتهاك بعض القواعد المقبولة في الآلية السياسية القائمة، فكرة مستقبلية.

لقد وضع الفيلسوف جوناس (Jonas) أخلاقيات خاصة للمستقبل مؤكداً على أننا لسنا فقط مسؤولين عن المصورة تجاه بعضنا البعض، بل أننا كذلك مسؤولين عنها تجاه أولادنا وأولاد أولادنا. اليوم، وبسبب التهديد البيئي للمجال الحيوي، بسبب الخطر النووي وبسبب كل الأخطار الناتجة عن الجنون البشري الجفيف، يتوجب علينا أن نكون مسؤولين تجاه المستقبل. نحن غير قادرين على التنبؤ بالمستقبل أو على تصوره. لكن علينا أن نحاول تجنب الكولرث بمختلف أشكالها لكي نجعل مصير الإنسانية أفضل.

من أجل أخلاقيات للجنس البشري

أود هنا أن أربط الصلة بين أخلاقيات المستقبل وأخلاقيات الجنس البشري. ما هو الإنساني؟ الإنساني هو في الوقت نفسه الفردي وشيء من المجتمع ومن الجنس البشري. هنا لا يعني تماماً أنه يوجد في هذه التلافة 33% من الفردي و33% من الاجتماعي و33% من البيولوجي في البشري. العلاقة أكثر تعقيداً. النوع موجود في الفرد. نعرف أن النوع لا يمكنه البقاء إلا إذا حصل جماع بين شخصين. النوع موجود إذن بالوراثة في الفرد. لكن إذا كنا نعيش في المجتمع يمكننا القول كذلك أن المجتمع يعيش فينا. فهو يمثلنا منذ ولادتنا بلغته وثقافته. العلاقة هنا علاقة تلاحم يوجد فيها كل طرف في الآخر. إنها علاقة دائرية أو تكرارية. وجود الأفراد شرط للحفاظ على النوع ولاتنتاج المجتمع، لكن المجتمع هو كذلك شرط لاتنتاج الأفراد لأنه يمنحهم الطاقة واللغة.

يمكننا أن نستخلص من هذه الدراسة عدة نتائج تتعلق بأخلاقيات المستقبل، وبالعلاقات بين المجتمع والفرد، وبين الأفراد والجنس البشري. ما هو المجتمع الذي يسمع بإقامة علاقات رقابة متبادلة بين الأفراد

والمجتمع؟ إنه بالطبع المجتمع الديمقراطي. توجد اليوم مشاكل في هذا المجتمع، ومظاهر تقهقر أكيدة. لكن إذا كان المستقبل يريد أن يأسس أخلاقيات للمجتمع ولل فرد في الوقت نفسه فيجب أن يتأسس على المجتمع الديمقراطي. العلاقة الديمقراطية هي تلك التي ينبغي للفرد إمكانات التطور. وهي تسمح كذلك بالتعدد. يحمل المجتمع الديمقراطي في ذاته تنوع الأفكار والآراء، كما يحمل القبول بالاختلاف. أن نعمل من أجل الديمقراطية يعني أن نعمل في الوقت نفسه من أجل الأفراد ومن أجل المجتمع.

فما يخص العلاقات التي تربط بين الأفراد والجنس البشري، أذكر بأن الإنسانية في زماننا، بوصفها مجموع الكائنات الإنسانية، لم تعد سوى مفهوم مجرد بل فكرة ملموسة. الجنس البشري هو واحد في كل أنحاء هذه المعمورة مع وجود اختلافات ثقافية وفردية مشروعة. ولا تزدحر العلاقات بين الجنس البشري والأفراد إلا من خلال المواطنة الأرضية. إن العولة التكنولوجية-الاقتصادية تصبح خطرة إذا لم يقف في وجهها عدد من الممارسات والمبادئ. فتتعدد وسائل الاتصال، والتأثيرات المتبادلة بين الثقافات، وانفتاح الثقافات على العالم، والرغبة في معرفة الذات، تمكن من المحافظة على مظاهر الاختلاف التي تهددها العولة التكنولوجية الاقتصادية.

يجب أن يتسع مفهوم الأرض- الوطن ليشمل الأوطان التي تحفظ بخصائصها لا أن يفقد على هذه الأوطان. إن العلاقة بين الجنس البشري والفرد شرطها تنمية المواطنة الأرضية. للمواطن هو ذلك الذي يشعر أنه مسؤول ومتضامن مع غيره. حركة أطباء بلا حدود هي حركة مواطنة أرضية. منظمة العفو الدولية، والسلام الأخضر (Greenpeace)، وغيرها من المنظمات هي كذلك حركات مواطنة أرضية.

ليس المستقبل قدراً مكتوباً. بل يمكننا منذ الآن أن نرى آفاق الحوارية بين الأخلاقيات والسياسة. وهي تمر عبر الديمقراطية وعبر المواطنة الأرضية.





## آية تنجية في القرن الحادي والعشرين؟ مفناد ديباي

بصفتي أخصائياً في علم الاقتصاد وليس في الأخلاقيات، سأنتقل من وجهة نظر اقتصادية لأحاول التوصل إلى نتيجة أخلاقية. في العالم اليوم ستة مليارات من البشر ليس أمل في أن يعيشوا عمراً أطول من عمر آبائهم وأجدادهم. إن قدرتنا على زيادة عمر الحياة البشرية تشكل جزءاً من النجاحات المهمة في القرن الحادي والعشرين. لقد زاد عدد السكان في العالم ثلاثة أضعاف وارتفع دخل الفرد بنسبة أكبر. مع ذلك تشغل بالنا مسائل عدم المساواة والفقر والبيئة والمعملة وحقوق الإنسان الخ. نحن نعرف مخاطر الاكتفاء بالمتنجز الذي جعلنا نعتقد في الستينات والسبعينات أن نظاماً عالمياً متيناً قد تأسس، كما جعلنا نؤمن في السبعينات والثمانينات، بعالم لا تهدده الألام.

لقد نجحت الهند والصين اللتان يبلغ عدد سكان كل منهما مليار شخص، في تحقيق المستحيل، فهما اليوم يؤثّان الغلاء لجميع السكان في كل منهما. لم تكن نعتقد في الستينات أن ذلك يمكن أن يحصل يوماً. تماماً كما أنه لم يخطر في بالنا يوماً أن مؤسسة كورية سوف تدبر فروعاً لها في مكوثلندا جاذبة اهتمام الاسكوتلنديين الكبير إلى الاقتصاد الآسيوي. هذه التطورات (محاوية بلا

شك. يمكن أن نأسف أنه لم تتوفر لأفريقيا القدرة على المشاركة في هذا المسار العالمي. علينا أن نأمل أنها ستحقق في القرن الحادي والعشرين ما حققته آسيا من التقدم في القرن العشرين. هنا ما نسمح بالتنبؤ به التغيرات التي تمت ملاحظتها في كينيا وفي غانا وجزيرة موريس وفي بوتسوانا.

لقد أتاحت لنا العشرين سنة الأخيرة الفرصة لكي نفهم حقيقة النمو. نعلم اليوم أن النمو لا يقاس فقط بمعدل دخل الفرد، بل يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار الصحة العامة، والزراعة، والتكافؤ بين النساء والرجال، والمساواة، وحقوق الإنسان. لم نعد نؤمن ببيدائى الستينات التي كانت تختزل مقياس النمو في إنتاج الحديد أو في صناعة الأسلحة. ما هو موضع اهتمامنا اليوم هو نسبة عدد النساء في الشرائح السكانية الفقيرة والأمية ومقدرة الأفراد على تأمين معيشتهم. لقد فهمنا أن النمو يظهر من خلال طبيعة جيش المواطنين وليس من خلال قرارات حكومية. إنه يتطلب القضاء على التمييز واحترام الكرامة الانسانية وحقوق الإنسان وتكافؤ الفرص.

إن العولمة ظاهرة إيجابية لأن البلدان الصناعية تشعر للمرة الأولى بأنها مهددة، تماماً كبلدان العالم الثالث. هذه مفارقة: فالبلدان الصناعية التي تشكل 15% من مجموع سكان العالم والتي تسيطر على 85% من الموارد تشكو من العولمة بنفس الدرجة التي تشكو منها البلدان الأخرى. يصيب هذه البلدان الضرر عندما ترى معدل البطالة يرتفع فيها بنسبة 3% ونظن أن عالم العمل قد أشرف على نهايته. لكن بالنسبة للبلدان النامية، لا يشكل مثل هذا الارتفاع إلا ضرراً بسيطاً. يتحدثون عن عصر ذهبي للنموذج الكيني خلال الخمس وعشرين سنة التي تلت الحرب العالمية الثانية. هنا حديث لا تستطيع الدول النامية أن تفهمه: ففي هذه الفترة كانت هذه البلدان تفتقر إلى رؤوس الأموال، وكانت تواجه صعوبات كبيرة في التصنيع والتصدير. وكانت المساعدات المالية القليلة التي تلقتها مفرونة دائماً بشروط سياسية. لم تبدأ رؤوس الأموال المهمة حركة العبور إلى العالم الثالث إلا في السنوات

العشر الأخيرة، وليس إلى كل البلدان بل إلى عدد منها. اليوم ويفضل العولة تبلغ قيمة المبالغ المالية التي تتحرك في أسواق هذه الدول 300 مليار دولار، وهذا على الرغم من الأزمة الآسيوية. الفارق كبير جداً. عندما عجزت المكسيك عن الدفع سنة 1980 لزمها ثمان سنوات لتعود إلى الوضع الطبيعي. في سنة 1994، لم يلزمها سوى ثمانية عشر شهراً لكي تخرج من أزماتها المالية. نرى إذن الفرق بين رؤوس الأموال العامة ورؤوس الأموال الخاصة التي تبدو أكثر رافة.

في الوقت نفسه تهدد العولة بإعاقة مشاريع مجموعات عديدة، منها على وجه الخصوص حلف الشركات الكبرى القوي. هذه الشركات تقول الأحزاب السياسية في العالم الثالث وترغب إذن في أن تتباطأ حركة التصنيع في هذه البلدان. والواقع أنه كلما كان السكان محرومين من القدرة الشرائية، كانوا أقل قدرة على تمهيد النظام الاجتماعي. لهذه الأسباب تطالب المنظمات غير الحكومية في البلدان المتطورة منظمة التجارة العالمية بأجور أكثر ارتفاعاً في البلدان النامية. مع ذلك يجب أن نحفظ على هذا النوع من التفكير. فلو أن سكان بلدان العالم الثالث يلبضون الأجور نفسها التي تدفع في البلدان الصناعية لترفت حركة الاقتصاد توتقاً تاماً. وما تاريخ ألمانيا الشرقية الحديث إلا دليل على ذلك.

من الممكن أن يكون القرن الحادي والعشرون أفضل بكثير من القرن السابق. بل ربما من الصعب ألا يكون أفضل منه. لكن علينا أن نتذكر أن شرط التقدم الاجتماعي هو تحقيق المساواة وإرساء قواعد دولة الحق. عملياً يتطلب ذلك نظام حكمته رشيدة وشمولية تلتزم فيه البلدان المتطورة بالقواعد التي تفرضها على العالم الثالث، وتلغي فيه الأمم المتحدة أسلوب التعامل الراهن الذي يعتمد المعايير المزدوجة والذي يقضي بأن تحتكر سلطة القرار الدول الخمس التي تملك حق النقض، نظام لا تعود فيه الدول الكبرى هي التي تتحكم بالمؤسسات الاقتصادية الكبرى التي اتفق على إنشائها في

**Bretton Woods** كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، نظام تجند فيه الأمم المتحدة لمساعدة ضحايا الإبادة العرقية في راووندا، من الرجال والموارد ما تجنده للكمسوفو. لن تقوم دولة الحق إلا إذا كُتبت البلدان المتطورة عن التباكي على مصيرها وعن الإساءة للبلدان الأخرى.

## رهانات الوعي الشمولي لوك مونتانيه

التنبؤ بمخرمين مستحيل. يمكننا فقط أن نعتد أنهاط سلوك استشرافية وأن نكتب تاريخنا الخاص. ونحن لا نختلف في ذلك عن الكائنات الحية الأخرى. التي لها القدرة في الواقع، بواسطة آليات وراثية مختلفة، عل استشراف الحوادث التي تحصل خلال تطورها. يبدو لي أن في التصور الذي يصف القرن الحادي والعشرين بأنه قرن الفكر، بعض التناول. أعتقد شخصياً أننا نلطف على قمة هرم شديد المشاشة.

### هاوية الزمان والمكان

لقد وضعتنا المعارف العلمية في الخمسين سنة الماضية أمام حقى هاوية الزمن. منذ أكثر من ثلاثة مليارات ونصف من السنين، لا زالت الأنواع الحية تتطور وفق اللغة الوراثية نفسها. عملياً، من الممكن جداً إنتاج أجسام هيرلثة بشرية (كالإنسولين مثلاً) من البكتيريا. كان يجب أن نحصل عمليات تنافس طويلة بين الشيفرات الجينية الوراثية قبل الوصول لل قصة الحياة على كوكب الأرض، هذه القصة الفريدة التي تعود إليها نشأة البشرية. لكننا نجعلنا في الخروج من هذا الانتقاء وذلك

لأن شيفرتنا تمكنت من تحقيق الفلبة. للطبيعة إذن دين علينا هو الشعور بالمسؤولية تجاهها. بصفتنا نوعاً مسيطرأ، تقع علينا مسؤولية الحفاظ على الترخ الوراثي الذي أدى إلى ظهورنا.

لقد نشطت رؤيتنا لأبعاد العالم نتيجة لتقدم الفيزياء. نعرف من الآن فصاعداً أننا لسنا في مركز الكون. نحن في النقطة الصغيرة المحاطة بالنجوم، بالسدم، والمجرات وهذا ما يجعلنا نعي وجود اللامتناهي. هذه الرؤى للعالم تفرض علينا التواضع.

لكن بوصفنا نظاماً متظلياً بدقة متناهية، يمكننا أيضاً أن نجمع إلى الكبرياء. لو استبدلنا جُزئيات الطاقة الضوئية بدرجة واحدة من القصور الحراري، لصار كوكب الأرض نقطة مضيئة، ولصار كوكب الشمس نقطة سوداء. يدوي أن وعياً جديداً يجب أن يولد من هذه المعطيات. لكن للأسف ليس الأمر كذلك.

### مخاطر القرن

لا نريد أن ينسحب منطق الحركة التي تحكم بالكائنات الحية على منطق مجتمعنا البشري بطريقة آلية. لكن يمكن أن نلاحظ أن هذا المجتمع يفتقر إلى نظام يضبط حركته (كالدماغ)، خاصة في عصر تعدد وسائل الاتصال وتبادل المعلومات (التي يمكن أن تشبهها بالأعصاب) المسيطر حالياً. من المؤكد أن بعض الأنظمة مستضبط نفسها بنفسها، كالديموغرافيا. لكن فقدان العنصر الضابط يمكن أن يصبح مصدر خطر على مستقبل البشرية، على صعيد البيئة مثلاً.

كذلك تطرح زيادة عمر الإنسان مسائل جديدة تتعلق بتفاهم مشكلة الأمراض المستعصية. ليس من المؤكد أنه يمكن للبيولوجيا والطب التوصل إلى الحلول المنشودة. إن لمكان السيطرة على أمراض تقلص الجهاز العصبي، وعلى السرطانات، يمكن أن يزداد عمر الحياة النشطة للمجتمعات البشرية

عشرين سنة؛ وهذا ما سيحدث انقلاباً في البنى الاجتماعية-الاقتصادية للمعمورة التي نعيش فيها.

أخيراً، لا شك أن الهوية الناجمة عن عدم المساواة بأشكاله المختلفة تشكل الخطر الأهم، خاصة أن هذه الظاهرة تزداد مع تطور التكنولوجيات الحديثة. من المؤكد أن تأثيراتها بلغت من الأهمية أن عدد البلدان النامية التي تستفيد من حسناتها يتزايد باستمرار، لكن ليس من المقبول أن يقصي مجتمع القرن الحادي والعشرين مليار إنسان.

يمكن للمعولة أن تساعدنا على اكتساب هذا الوعي الكلي والاشترافي. يمكنها أن تساعدنا على تجنب القوضى وعل السير قدماً نحو مجتمعات متحررة من «الحسم الدركانية» التي تنتمي لزمن ماضٍ، والتي تظهر ملامحها في الزمن الراهن





## الجزء الرابع

### **العلوم والمعارف والاستشراف**



## الثورة الجينية والكائن البشري

لقد أصبحت تكنولوجيات الهندسة الوراثية متطورة بما يكفي لكي تفتح أمام الإنسان إمكانية أن يختار بنفسه مواصفاته الوراثية. ان الانتقاء الطبيعي، كما يذكر افولود ولسون، لم يعد لوحده منذ الآن فصاعداً المحرك للتطور، ولكن يبقى أن نعرف إذا كان الانتقاء الجيني سيحل محله، ذلك أن هذا الاستبدال لا يتعلق بالضرورة الضيقة والعلمية، وإنما باختيار الإنسان باللمات.

ان الامكانيات المفترضة لعلم الوراثة كانت بكل حال موضوع تضخيم إعلامي، فيما يتعلق بالمورثات المعقدة جينياً التي قدّمت على أنها حل عجائبي لمشكلة الجوع، أو بالطب الجيني ومشاريعه غير المأكدة. يرى جاك تشار أن الخطر الفعلي لعلم الوراثة يكمن في استعمالاته البومية، لما يتبع عنها من امكانيات للسيطرة والتنافس في مجال تحسين النسل.

من ناحيته، يرى جيتاني فاتيمو أنه يترتب علينا معالجة المشاكل المتعلقة باستعمال علم الوراثة بطريقة سياسية، إذا كنا نود وضع ضوابط أمام السيطرة عليها من قبل قوى مطلقة الصلاحية أو من قبل أصحاب المصالح الاقتصادية.



## هل ما يزال الانتقاء الطبيعي محرك التطور؟ لدوارد ولسون

إن مسألة مستقبل الانتقاء الطبيعي، أي المكان الذي يحتله أو يُترك له، لم تعد تُطرح فقط في إطار الامكانيات الجديدة للتعديلات الجينية التي يجري تطبيقها على البشر. فلقد بدأت تفرض نفسها كسؤال جوهري بدءاً من الثمانينات، حين تطوّرت بشكل لافت التكنولوجيات العملية للتعديل الجيني للنباتات. وقبل أن نعالج المشاكل التي تطرحها تطبيقات الهندسة الجينية على الإنسان، لا بد لنا من انعطاف بسيط بقصد التذكير بما اتفق على نسبه في أيماننا المورّثات المعدّلة جينياً OGM والنسائلات التي تتبرها.

### المورّثات المعدّلة جينياً

إن التوزيع الغذائي العالمي يتركز بنسبة 90% على ما يزيد بقليل على مئة نوع من النباتات. مع ذلك يوجد في العالم حوالي 250000 نوع من النباتات المختلفة، عشرون من بينها فقط تستعمل بشكل دائم، وثلاثة أنواع بالتحديد - القمح والذرة والأرز - تتيح للإنسان مكافحة الجوع. من بين الـ 250000 نوع من النباتات الموجودة على الأرض، كل الأنواع أو كل البنى العضوية تمتلك امكانية إعطاء الجينات، ويمكن أن يتم تعديلها بفضل

الهندسة الوراثية. هكذا يمكن تحويل هذه النباتات إلى نباتات تؤمن محصولاً غنياً عن طريق تحسين خصائصها. إن إدخال جزيئات من الحمض النووي ADN يتيح نشوء تركيبات جديدة مغايرة، أكثر مقاومة للبرد أو للأمراض، أو قادرة على النمو بصورة أسرع وعلى امتلاك قدرة غذائية أهم.

لقد تطورت في البعيتات الثغبات المستعملة في إطار الأبحاث الوراثية. وفي الثنائيات والتسعينات أصبحت هذه الثغبات عملاتية، قبل أن يُلحَق العالم المضاعفات الممكنة لهذه الاكتشافات. على سبيل المثال أدخلت جينة من البكتيريا المعروفة بـ «باسيلوس ثورانجيانسيس» *bacillus thuringiensis* إلى صبغيات الفرة والقطن وبعض أنواع البطاطا، تسمح بإنتاج نوع من المضاد السام القادر على زيادة الحشرات المضرّة. لم يعد هناك من حاجة لاستخدام مبيدات الطفيليات، بما أن هذه النباتات أصبحت قادرة على إنتاجه بلماتها. ويمكن أن نسوق أمثلة أخرى من هذا النوع، وكلها تير من أنه يمكننا بعد الآن معالجة الأراضي الزراعية ضد الأمراض، دون أن نلحق ضرراً بالزروع.

إن الامكانيات الضخمة التي تقدمها الهندسة الجينية سمحت لنا أن نلعب أبعد من ذلك بكثير. اتنا نعرف أن نزرع جينة بكتيريا أخذت من فرد أو من سمكة في نبتة. إلا أنه غرّب عن بالنا أنه سيتم الاحتجاج على هذه الاكتشافات، وسوف تثير اعتراضات حادة. ولقد اعتبر كثيرون أنها ستحدث في الوجود الإنساني انقلاباً جذرياً، وبصورة مؤذية. إلا أن المورثات المعدلة جينياً تمكّنت من الدخول دون صخب إلى حياتنا اليومية وتمكّنت ربما من تبديل نظام الطبيعة. بدأت حركات الاحتجاج ضد هذه الصناعة تطل برأسها في منتصف التسعينات، لتنفجر فعلاً عام 1999، في الوقت المناسب حيث ارتبطت بالنبوءة القيامية لانتهاه العالم التي راجت في نهاية الألفية الأولى. لقد منع الاتحاد الأوروبي الحبوب المعدلة، فيما طالب ناشطون راديكاليون بمقاطعة عالمية لكل المورثات المعدلة جينياً.

في الوقت الحاضر تتضارب آراء الناس والسلطات العامة جغرافياً من بلد لآخر. فإذا كانت فرنسا وبريطانيا تعارضان بشدة استعمال المورثات المعدلة جينياً، فإن للصين توجهاً داعماً إلى حد كبير. وتدافع الولايات المتحدة والبرازيل والمند واليابان عن فكرة الاستعمال الحلي للمورثات المعدلة جينياً. لقد وعى الرأي العام خصوصاً في الولايات المتحدة، هذه المشكلة متأخراً، ما إن خرجت «الهندسة» الجينية إلى الوجود. فبين العامين 1996 و1999 نجحت فعلياً في أمبركا عدد الأراضي الزراعية المخصصة لإنتاج النباتات المعدلة جينياً، إذ توشعت المساحة من 3.8 إلى 70.9 مليون أكر. وأكثر من نصف زراعات الصوجة والقطن اليوم معدلة جينياً. وهذا الرقم هو 28 % بالنسبة للورد.

#### مخاطر التعديل الجيني

هناك دواع عديدة يمكن أن تثير القلق إزاء تطور العلم الوراثي. فخارج الدائرة المغلفة لبعض الفلاسفة والمفكرين، نجد الكثيرين ممن يتخوفون - من وجهة نظر أخلاقية - من تعديل التركيبة الجينية. لا بد من الاعتراف بأن البشر أنشأوا على مر الزمن أنواعاً جديدة من النباتات والحيوانات، والأمر حصل منذ اكتشاف الزراعة. لكن هذه الابتكارات لم تعرف في أي وقت هذه السرعة المتزايدة التي نشهدها اليوم. فبما مضى كانت عملية الزراعة وتربية المواشي تحترم نمطاً تقليدياً، وكانت التعديلات تجري على نباتات من النوع ذاته أو على الأقل من أصل واحد. أما اليوم فإن تهجين الجينات يتم بين أنواع شديدة الاختلاف. لئلا يمكن لهذا التطور أن يصل؟ إن المسألة لا تزال مطروحة من وجهة نظر أخلاقية.

إن من الصعوبة بمكان أن نفكر التأثيرات التي يُنتجها استهلاك المواد المعدلة جينياً على صحة الإنسان. ومن المحتمل ألا يخلو هذا الاستهلاك من مخاطر. إلا أنه يمكن فحص هذه المنتجات الجديدة، كما يحصل لأي منتج

جديد يُطرح في السوق. ليس لدينا اليوم أي برهان يسمح لنا بالتأكيد على أن هذه المنتجات يمكن أن تحدث تأثيرات مُفجعة؛ لكن الباحثين العلميين يتوافقون بشكل عام على القول أنه من الضروري اتخاذ أعلى درجات الحيلة والحذر.

يمكن أن نقل الجينات المهجنة من المزارعات المعدلة إلى أصناف برية تسمى للثمن نفسه حين تعيش هذه الأصناف جنباً إلى جنب. إن التهجين الطبيعي يُوجد بالتأكيد على مر الزمن. مع ذلك، لم يحدث أن طالت عدوى الأنواع المهجنة أنواعاً أخرى برية. فالأنواع المدمجة بالفعل هي بشكل عام أقل منافسة لمثيلاتها البرية، ويمكن للجينات المتلافة منذ الآن أن تغتر من هذا الواقع. لا يزال الوقت مبكراً لقول هذا الكلام، ولهذا السبب يقع على عاتقنا الحفاظ على مستوى عالٍ من الترقب.

إن الحبوب المعدلة جينياً تساهم في تقليص مدى التنوع الحيوي؛ يمكننا بالتالي الكلام على الأضرار الجانبية. إلا أن هذه التأثيرات الجانبية لم تُدرس كما يجب. من هنا فإن جهلنا بالموضوع يفرض علينا إذن أن نحافظ على أعلى درجة من الحيلة كذلك.

إن الأشخاص المُعركين للمخاطر المحتملة للمورثات المعدلة جينياً يعتبرون أن في الأمر متاً جديداً بحرمتهم وباختيارهم، فإذ أنهم يخشون أن تضللهم الشركات التي تسمح لنفسها باستعمال هذه الاكتشافات من دون ضوابط، وهم بالتالي بعيدون النظر بعصمة هذه التكنولوجيات من الخطأ. بالنسبة للرأي العام، إن الهندسة الوراثية في الزراعة هي كالهندسة النووية بالنسبة للطاقة.

إزاء هذا، الشك، يُطرح سؤال: كيف سيكون بمقدورنا تأمين الغذاء للمليارات من الأشخاص في السنوات القادمة؟ وكيف ستمكّن في الوقت نفسه من الحفاظ على البيئة وعلى التنوع الحيوي دون أن يكون علينا الاختيار بين الحرية والأمن؟ لا أحد يستطيع إعطاء جواب على هذه الأسئلة. إن معظم



الباحثين العلميين، مثل رجال الاقتصاد يتوافقون على القول أن المنافع التي نجنيها من هذه العمليات هي أهم بكثير من المخاطر المرتبطة بها. وقد تكلم البعض حتى على «ثورة دائمة» قد تستمر لزمن طويل.

في العام الفائت، انضم 130 بلداً إلى مبدأ منع استيراد المواد المهجنة، تطبيقاً لما ورد في اتفاق كارتاجان. بل رفعت توصية بإنشاء لجنة مهنتها القيام بحملة إعلامية للترويج للموضوع. في مواجهة ذلك، وافقت أكاديمية العلوم الأميركية وتبعها الأكاديمية البريطانية وأكاديميات العلوم في أربعة بلدان أخرى (البرازيل، الصين، الهند والمكسيك) على تطوير الحبوب المهجنة، مُصدرة توصيات تتعلق بتقدير المخاطر وتوزيع البراءات، ومشقة على الأرباح التي تجنيها من ذلك البلدان النامية.

### للمتعة الوراثية والانسان

هل لا تزال التغيرات الوراثية تتم وفقاً لمبادئ الانتقاء الطبيعي؟ هل وضع تطور الحضارة حداً لتطور جيناتنا؟ بعبارات أخرى، هل أن الانتقاء الطبيعي لا يزال محرك التطور؟ إن الجواب بكل تأكيد سلبي.

هناك أمر ثابت يفرض نفسه: أننا نشهد تعديلاً في توزيع وتواتر بعض الملامح العرقية مثل لون البشرة أو طبيعة الشعر، بقدر ما يتزايد عدد سكان البلدان النامية بوتيرة أسرع من البلدان المتطورة. في عام 1950 كان يعيش 68% من سكان العالم في البلدان النامية؛ في العام 2001 زادت هذه النسبة إلى 80%. هذه التغيرات تحدث تعديلاً في تواتر الجينات الفاتحة؛ إلا أنها لا تؤثر بشيء على الطاقات الفكرية أو الأساسية للطبيعة البشرية.

إن الثورة الكبرى لا تتعلق بهذه التغيرات للتنوع، لأن لا علاقة لهذه التغيرات الانتقاء: إن التشابه بين سكان العالم يحدد تفسيره من خلال حركات الهجرة والتلاقح، ولا يرتبط بأي حال بتطور حركتي على الصعيد الكوني. يمكن لبعض التغيرات التي نلاحظها على مستوى محلي محدود أن تكون

واقعية، إلا أنها مع ذلك لا تفتر التطور الشامل للكائن الحي. توجد اليوم إمكانيات أكبر لتراكيب تتعلق بلون البشرة وبسلاسل الوجه وبالمواهب أكثر مما كان في الماضي: إن متوسط الفرق بين الأفراد يتقلص أكثر فأكثر. وإذا تواصل الانقاع الحالي للهجرة وللتهمجن لثلاث أو آلاف الأجيال، فلربما يمكن إزالة الفروقات بين الأفراد.

إن التغيرات الوراثية، وبفضل القفزات التي تحرزها البيولوجيا الجزيئية، لن تعود خاضعة للانتقاء الطبيعي بقدر ما هي مرهنة للاختيار الاجتماعي. فالمعرفة الكاملة لجيناتنا الخاصة قد تتيح لنا سلوك الجملة جديد في تطورنا. بالمقابل، إذا اختارت الأجيال الجديدة إفراح المجال أمام التنوع الجيني الذي كان قائماً في الماضي، فيمكنها اعتماد عدم التدخل. إن الإمكانية المعطاة للمكائنات البشرية في اختبار مواصفاتها الوراثية تشكل التحدي الفكري والأخلاقي الأكبر الذي عليها أن تواجهه.

إن الباحثين الذين يسمون لفهم الأسس الجينية للأمراض بدأوا بتكوين الخريطة الجينية. واستأخ النجاج الذي أنجزه اختصاصيون في بيولوجيا التناسل فتح الباب أمام إمكانية إجراء تطبيقات على الإنسان، في حال سُمح بذلك. بفضل برنامج «جينوم» سيكون باستطاعة اختصاصيي علم الوراثة فك جزئيات الحمض النووي خلال بضعة سنوات. ويُبهرى علماء حالياً اختصاراً يهدف إلى التوصل إلى إمكانية عكس جزئيات الحمض النووي. وما تخفي هذه الانجازات العلمية وتطبيقاتها المأساوي على نطاق واسع هو امتلاك الإنسان للمقدرة الإلهية: هكذا لن تُتاح لنا إمكانية اختبار تركيبة وظيفية بدل أخرى فحسب، وإنما انتقاء عيّرات تشكل جوهر الطبيعة البشرية بالذات، من بينها اختيار الانفعالات أو المواهب الإبداعية. لذا توصل برنامج «جينوم» إلى أهدافه، فإنه سيفتح مرحلة ثالثة في التطور الإنساني.

لفترة امتدت لحوالي مليوني سنة، بقي الإنسان جاهلاً للمميزات المجهريّة التي يتكوّن منها. وفي العشرة آلاف سنة التي تبعت ذلك، بقيت ظاهرة

على سكان العالم الفروقات العرقية التي كانت تُعزى غالباً إلى الفروقات في الظروف المناخية. وقد عرف البشر كذلك مرحلة من الاستمرار في الانتقاء الطبيعي. وتم القضاء على جينات متحوّلة تسبّب بعض الأمراض والقيح. هكذا مع إنجازات الطب الحديث، دخل التطور الانساني في مرحلة ثانية. لقد تم اجتياز مرحلة جديدة؛ ويمكننا في الوقت الحاضر وبشكل متزايد استئصال العاهات الجينية. بملحدور الاختصاصيون اليوم استباق الأمراض. إلا أن مرحلة عدم الاستمرار التي يمر بها الانتقاء الطبيعي لن تلعب من دون شك بديلاً. انها لا تشكل إلا المرحلة الثانية من تاريخ الانتقاء البشري، وهي مرحلة تصل إلى نهايتها.

اتنا نصل اليوم إلى المرحلة الثالثة من هذا التطور. والمتقدم الذي أحرزه علم الوراثة كان بطيئاً نسبياً في السنوات الأخيرة؛ ومع ذلك فإن هذا التقدم يشهد تسريعاً، ذاك أن الرهانات الاقتصادية التي تدفع هذه العملية إلى الأمام هامة جداً. إلا أنه قد يبدو محتملاً أن تميل الأجيال القادمة إلى تفضيل وضعية محافظة جداً حول هذه المسائل. فترفض الانجرار وراء هذه الحركة، لكي تحافظ على المميزات الأساسية للجنس البشري.



## من الخفصة الجهنية الى المستند الجهني<sup>(1)</sup> جاك تشار

انطلاقاً من واقع التقنية العلمية في زمن محدّد، يمكننا أفقّه تبيان طرفيتين متعارضتين لتوقع مآل العالم والاستدلال على مساره. الأولى تركز على الوجود الجميلة التي أطلقها الخطاب العلمي الذي يجعلنا نحلم بمجتمع أكثر سعادة وسلامة وحرية. في المقابل، نواجهنا صورة أخرى تزرع الشكوك حول التقنيات وتقصيرها ومخاطرها الصحية والاقتصادية والاجتماعية، وترسم لوحة سوداء تشتمل على كل المصائب التي ستحلّ بالعالم في المستقبل. وما بين هاتين النظرتين الاشتراقيتين المتعارضتين تسلك محاولات كثيرة توفيقية تفرح منها رائحة الحكمة.

إلا أن اللجوء الى عملية استباقية بالقول أن الخفصة توجد ضمن مختلف الحالات الممكنة في الوسط وليس على طرفي النقيض لا يرتبط إلا بتطبيق القاعدة الاحصائية. إن هذا التشخيص يعث على الارتياح، لكنه يعطل القضية ايهاً كوننا لا نستقر إلا من أجل القضايا الخطيرة. ولا يمكننا تبرير هذا الموقف المترامي الذي يُصوّر على أنه معتدل، إلا إذا تشابهت خيوط

<sup>(1)</sup> خدم للمخاضة حرمان *De blanc générique à la police multiraciale* نُشرت في 15 أيار / مايو 2001 أثناء الجلسات  
قضية عشرة المستوطنات الفرد الحادي والعشرين، ونُشرت في مجلة *Pensées* (عدد 226 فور-أب 2001)

العلوم التقنية المتوّعة لتشكل بنية تكنولوجية تطع كل حالة تحريرية وتمتد إلى كل أنماط الحياة. وأكثر من ذلك، ان الموقف الوسطي يبرر على اعتبار نفسه معقولاً، في الوقت الذي يهد أن يتجاهل أن كل الفرضيات المتنافسة لا تمتلك الاحتمال ذاته في التحقق: إضافة إلى ما يمكن أن نحققه، تضع كل تكنولوجيا في الميزان مقدراتها على الاستجابة لحاجة اجتماعية أو مقدراتها على إنشاء هذه الحاجة. من هنا علينا أن نعتبر واقعياً الاستباق الذي يأخذ بعين الاعتبار أكثر من غيره القوى القادرة موضوعياً على تنشيط أو إيقاف وضعية متحركة.

ان هذا الأمر ينطبق على التطبيقات الجينية كما ينطبق على التعديلات المتأخية، وهذا المنهج العلمي يختلف كثيراً عن المنهج القائم على التمسك بخلق لا عقلانية بالبشر أو بالتقدير. من هنا الحاجة القاطعة بأن الأسوأ لم يحصل بعد، بالرغم من التكهّنات المنفردة بالسوء التي تواكب كل اكتشاف كبير، والمهددة إلى ابتكار وسائل قد لا تحظر بالبال شيعة بالحلول السحرية، والإلحاح على مراقبة مصير الإنسان بكيان ورفق، والتأكيد على أن يكون العلم محايداً وإنفاذياً. بهذه الطريقة يبعث الخبراء والسياسيون إلى المجتمع رسائل ودية ومشجعة، وفي الوقت ذاته يشيرون على «عودة اللامعقول»، لأن قلة من المواطنين يرغبون مبادئ التقنية العلمية.

ما هو واقع وتعد الثورة الجينية؟ لنر أولاً بإيجاز ما هي حالتها الآن.

### مهددة السيطرة الجينية

نشهد في الوقت الحاضر، ونحت غطاء الثورة الجينية، خلطاً بين خريطة الجينات البشرية وطرق تحديد الحمض النووي<sup>(1)</sup>، والتعديلات التي تجري على جينوم الكائنات الحية (نقل خلايا، مورتات معدلة جينياً) أو على الخلايا

<sup>(1)</sup> الحمض النووي ADN (acide désoxyribonucléique) هو المادة الأساسية للصبغيات التي تتجمع في خيوط تجري سطرقات وسراخضات عظيمة من شخص لآخر، ويجمع الجينات بشكل المجموع.

المُصابة (العلاج الجيني) أو كذلك التقنيات التي لا ترتبط بأي شكل بنظام علم الوراثة مثل التلقيح بواسطة الأنبوب أو الاستنساخ. ان خريطة الجينات البشرية تقوم على وصف التركيبة الدقيقة لجزيئة الحمض النووي. ويذهب العلماء أنهم أنجزوها منذ فترة قصيرة، إلا أنهم يقولون غير قاطعين على إحصاء الجينات، تلك الجزيئات من الحمض النووي التي تكون مسؤولة عن نشاطات محددة. لا بد من الإشارة إلى أن العلماء قدروا عدد الجينات بـ 100000 عام 1999، ثم بـ 30000 عام 2000، ليرفع مجدداً إلى 60000 تقريباً عام 2001... فإذ إن إنجاز خريطة الجينات البشرية اقتصر على التركيبة التكوينية للجزيئة، وأنه بالرغم من الهالة التي تحاط بها الأبحاث الوراثة، لا تزال بعيدين عن اكتشاف وظيفة (أو وظائف) مكونات الحمض النووي.

من هنا لا تعتبر الجينات بالنسبة للكثيرين إلا كيانات احتمالية. لكن التفضيل يبدأ مع إحاطة برامج «الجينوم البشري» بهالة دعائية، لأن تكون بنية الجسم الحيوي الذي تتجه الجينات، ليس مدونة في السلسلة الجينية، كما هي الحال مع الجسم الحيوي برون. من هنا يصبح مؤكداً أن الجينوم لا يمتلك برنامجاً، بل مجموعة معلومات فقط، ولأن معظم خصائص البنية الخارجية أو المرئية تنجم عن التداخل بين المعلومات المتعددة وعن عناصر كثيرة غريبة عن الجينوم.

إن طرائق التعرف إلى كل جزء من الجينوم تمتع بفعالية كبرى. من هنا فإن العدالة تلجأ أكثر فأكثر إلى «العلامات الجينية»، وإن الطب يقدم تشخيصاً للأمراض انطلاقاً من عينة حمض نووي عائدة لأحد الأشخاص. إن تحديد خصائص الحمض النووي، سواء استُخدم كدليل في القضاء أو في التشخيص الطبي، هو التطبيق المنطقي للتشريح الجزيئي.

مع ذلك، حين يتعلق الأمر بالتشخيص، فإن نتيجة الفحص تُنضج لتفسيرات متعددة ما أن تكون العينة الجينية خارج النظام الأحادي

للجينات. ذاك أن هذا النظام الذي يفترض أن جينة -جينة واحدة فقط- هي المؤثرة على ميزة محددة -واحدة فقط- هو نظام لم يتم إثباته إلا نادراً. من هنا فإن التشخيص يفتتح دوماً على أكثر من احتمال، لأن العناصر المشتركة بين الجينوم والبيئة ليست معروفة بأكملها، وإن التداخل المعقد يضاعف الشك في الوصول إلى النتيجة الوحيدة المؤكدة. لهذا السبب يعتبر الطب التكهني عملاً مقروناً بالتخيل. وهو يعتمد على مشاهدة الظواهر أكثر مما يعتمد على الفهم الفيزيولوجي، كملاحظة وجود مؤشر جيني<sup>(3)</sup> في جينوم أحد الأشخاص، أو ملاحظة أن هذه الوضعية الجينية تؤدي بنسبة معينة إلى تلك الميزة لدى مجموعة من السكان. إن الطب التكهني هو إدارة الجهل التي نقوم بها انطلاقاً من إحصائيات تمتع بالمصادفة. انه يتطوي على الرهاء لأنه يتحدى به ترتيب خاص في الوقت الذي لا يمكن لمهارته إلا أن تؤدي إلى فعالية جماعية. انه يفرض تدريجياً على كل شخص ان يتصرف بهشاشة وكأنه ناج من الموت، ولا يكون أبداً وثقاً من ضرورة نصرته ما دامت الحياة ميداناً لتطبيق حساب الاحتمالات.

إننا نعلم أنه في أميركا، يوافق أشخاص صُفِّقوا على أنهم «عرضة للمخاطر»، ويتنبرع وقائي، على إثر أعضاء معرضة للمرض كالسكري والمثانة، وأنه في كل أنحاء العالم تنهت شركات التأمين وشركات صناعة الأدوية للتعامل مع هذه الأسواق الجديدة للصحة الاحتمالية. لكننا نحاشي الإقرار بأن هناك منحنى ما للتطور قد مُني بالفشل، حين يتطور الطب العلاجي، أي الذي يداوي، إلى طب تكهني أو وقائي، أي الطب الذي يتنبأ ويسجل كل شخص كمرضى في خانة معينة. لقد تم اختراع العلم لكي نعرف الأشياء، ولكي نرسي اليقين، وإذا بنا لا نتوصل بفضل العلم إلا لإضفاء حالة علمية على الشك. هل يكون الإنسان منذ البلوغ قد ضلَّ نفسه حول الامكانيات

<sup>(3)</sup> يمكن أن يفسل الأمر بحجة معينة، أو بحجة غير موجودة أو ذات دركة بسيطة فليأخذ على التركة المعبرة «علمية»، أي على جودة بشكل شبه مكتمل.



الفعلية للعلم؟ هل يكون فقط قد تناسى أن المعرفة تقوم بالضبط على رصد الاحتمالات بشكل أفضل، دون القضاء على ملعب الاحتمالية؟<sup>٣٤</sup> ما نراه هو أن المحصلة لا تتلاءم كثيراً مع الأدلة المهيمنة بالنسبة للاختصاصيين الذين يشتقون بالتوصل إلى «التحكم بالكائن الحي» أو بالإنفاذ إلى «أسرار الحياة»، في الوقت الذي يقف الجمهور المختون ليطالب بنتائج أكيدة ونهائية. إن المورثات المعدلة جينياً تشكل خطوة إضافية في مسيرة التحكم: لم يعد الأمر يقتصر فقط على تحديد طبيعة الجينوم، وإنما العمل على تعديله بإضافة جينة مفيدة. وربما تكون صعوبات تحديد مثل هذه الجينات التي تميز «الإنسان المتفوق» هي التي تقف في وجه خلق إنسان معدل جينياً. إن التسمية الجينية للإنسان المتفوق قد تشكل تحدياً للأخلاق، وللعقل أيضاً. من هنا فإن المورثات المعدلة جينياً لا توجد في الوقت الحاضر إلا لدى النباتات والحيوانات أو العضويات المجهرية، أي كل الأشكال الحية التي اسأثر الإنسان بالسيطرة عليها من أجل إفادته الحصرية، والتي يرغب في أن يستغلها إلى أقصى حد.

حين نلجأ إلى تعديل المورثات الجينية فإن القصد هو زيادة الانتاجية لدى الحيوان أو النبات، أو تخفيض مقاومته لأعداء طبيعيين أو صناعيين، وكذلك إلزامه بتصنيع مواد مفيدة للإنسان. وأي إعلان بسيط عن مشروع إنجاز هذا النوع أو ذلك من المورثات المعدلة جينياً يُعتبر من قبل الجمهور نجاحاً جديداً. إن الواقع اليومي يُفرقنا بأنواع من النباتات تقاوم الجليد أو الطفيليات، أو مخصبة بالفيتامينات، أو حتى متجة للنفط، وكذلك بحيوانات واهبة للأعضاء أو تفرز أجساماً هائلة إنسانية في حليها. لكن الحقيقة للأسف هي أقل مدعاة للاشراح، لأنه علينا أن نلاحظ جيداً فيما لو نظرنا أبعد من التفاتات الاجتهادية والاقتصادية أو تلك المتعلقة بالصحة

<sup>٣٤</sup> «الاحتمال» probability، ملعب يرى كـ ٧ سبيل للفوز باللعبة، وإن كل ما يسكر بفرقه هو احتمال أن يُحصد (الترجم)

العامة، أن المكتسبات المعلن عنها لم تتحقق في أي وقت: ما من نبتة أو حيوان معطل أثبت أنه قادر على تحسين الخدمات التي يفيد منها الجنس البشري بصورة ملموسة وثابتة وقابلة للاستمرار.

إنه إذن ضرب من الخدعة يوهمنا بأن الطبيعة أصبحت تحت التحكم الجيني! وهذا الموقف من قبل الصناعيين وغيرهم، يدعمهم السياسيون وأصحاب البنوك ووسائل الاعلام، هو موقف يشير السخط والمفلق. أما السخط فمرده إلى أن الفعالية المستقبلية للمورثات المعقّلة جينياً مهما تطوّرت فلن يعرب عن بالنا أنها فرضت قبل تقديم البرهان، ليس على مخاطرها فحسب، وإنما على فوائدها كذلك. وأما المفلق فلأن موقف السلطات العلمية والسياسة يوحى بهاجس ايدولوجي يقضي بالإيمان وبفرض الإيمان بالتحكم الجيني، وهو هاجس يقارب التزوير وانعطام المسؤولية. كيف لنا أن نتوقع المستقبل بهدوء حين نمارس الإرادة التكنولوجية قبل التثبت العلمي الذي يقضي اللجوء إليه لتبرير العمل؟ إن المؤسسة الجينية التي تتلاقى مع مصالح جامعات الضغط الكبرى تسمى مشروعاً للقرن الحادي والعشرين تفرض فيه «التطور» بقوة الأكاذيب والأمر الواقع.

من المفيد أن نلاحظ أنه وعلافاً للحيوانات والنباتات، يُعتبر الجهاز العضوي الدقيق أو خلية الزرع المعزولة ملائمين للمعالجة الجينية. كل شيء يجري وكان تعقيد الكائن الحي المتعدد الخلايا لا يتلاءم كثيراً مع الآلية البسيطة التي تمكن من التحكم بجهاز عضوي عن طريق تعديل خلاياه. مع ذلك فإن «المعالجة الجينية» حققت مؤخراً نجاحها الأول حين تم نقل جينات استُخرجت من خلايا نخاع أطفال مرضى خارج الجسم ثم أعيد حقنها. وما قامت الحملة الدعائية اللاحقة بإخفائه هو أن الموضوع كان يتعلق بمعالجة للخلايا لنتولاً من مورثات معقّلة جينياً داخل أنبوب، وهي وضعية يصعب تصوّرها في إصابات مرضية أخرى، وهي بالتالي تُثبت أننا نعرف كيف نحصل على النتيجة المطلوبة بإدخال جينة في خلية معزولة.

وليس في تركيبة عضوية معقدة.

يمكننا أن نستج بصورة مؤقتة أن علم الوراثة لا يمتلك حتى الآن الوسيلة المباشرة لمعالجة البشر، إلا أنه بطور بسرعة وظيفته الشخصية انطلاقاً من معدلات الحمض النووي.

### ما الفائدة من علم الوراثة؟

ليس من الجديدة بمكان أن ندعي بأن تطور التقنيات الوراثية هو أمر مستحيل. وبما نتكمن من التوصل إلى مورثات معقدة جينياً تكون مطواعة، وإلى معالجات جينية ذات فعالية. لقد حاولنا إلى الآن أن نبرهن أن الحالة الواهمة التي أحييت بعلم الوراثة هو عنصر حاسم في الآتي الذي يتظرنا. يبقى أن نتخصص ماذا يمكن أن نتظر جديداً من عملية تطور التكنولوجيات الحاصلة، والعودة إلى التكهّن الذي هو النموذج الحقيقي لطب الغد. ذلك أنه ولأسباب تتعلق بالمنطق الطبي وبالعناية الصحية وبهاجس تحقيق المناء والرفاهية، يقتضي الحس السليم أن يتمتع كل واحد منا ببيئة صلبة بدل الحاجة الدائمة إلى مساعدة طبية لقالة نعني في كل مرة بأعضاء مختلفة من جسمه. ومن ناحية أخرى لقد تم إثبات أن النوعية البيولوجية لكل بنية ترتبط أساساً بتركيبها الجينية، حتى لو كانت ظروف تطورها محدث بعض التغيرات في الجينوم البشري. من هنا فإن المنطق يبعثنا نعلم أن الجهد الصحي الأساسي يكمن في العمل على ولادة أطفال يتمتعون بجينوم «سليم»، أي الأقل عرضة للإصابة بالأمراض. وهذا يخدم مصلحة الفاعلين في المجال الطبي (اختصاصيو علم الوراثة والبيولوجيا والأطباء) ويؤمن مصالح صناعة تكنولوجيات علوم الحياة أو الصناعات الضامنة، كما يتفهم من المحسومات التي يدفعها الأهل في المستقبل.

هكلا من المعقول أن يتجه اهتمام الطب تدريجياً نحو الوقاية بفضل الاصطفاء الجيني للأشخاص أولاً، ومن ثم نحو تحديد الشروط الفضل

لإطالة العمر. لأنه وبالرغم من أن تكوين وانتقاء كل الأطفال سوف يتم مستقبلاً في المختبرات، فإنه لا بد من المراقبة والاعتناء بأي خلل قد يطرأ، وهو ما يتميز به الكائن الحي. ولقد باشرت بعض مجموعات تصنيع الأدوية الاستمرار في إنتاج برامج للإدلة الصحية لممكن من تشخيص البيئة الطليقة والاصطناعية الأكثر ملاءمة لكل جنينوم. إن اكتشاف التأثيرات الجينية لكل الأمراض، بما في ذلك الأمراض المعدية، يتحول إلى إعلان عن المسببات الجينية الممتعة، كما لو أن الحالة المرضية لا ترتبط بالظروف الحياتية بقدر ما ترتبط بقدرة مدونة في الجينوم. من هنا فإن الدول تعزز سياسة لتحقيق الظروف الحياتية الجيدة، فيما تفرض الصناعة وصفات فائضة غير ضرورية وتفيد شركات التأمين من حقها في الضمان القائم على الاحصائيات.

بفضل دراسة الجينوم، يتحول كل كائن بشري إلى مريض محتمل يجهل خطورة حالته، ويصبح إذن هدفاً دائماً للصناعة الصحية. ففي الولايات المتحدة يخضع كل مولود جديد إلى ما يعقله خمسة فحوصات جينية، ويصل الأمر إلى عشرين اختباراً في بعض الولايات. تبلغ كلفة كل تركيبة مؤلفة من ثلاثة اختبارات جينية 25 دولاراً، أي أقل بعشر مرات مما كانت عليه التكلفة منذ ستين. لكننا بالطبع سنحصل على فعالية أكبر لو تمكنا من إجراء مجموعة رواتر في الوقت الذي نستطيع أن نختار الجينوم «الملائم» ورفض غيره، أي في الوقت الذي يلي عملية التلقيح مباشرة.

إن القدرة المعيارية لفرز الأجنة تعود إلى تنوع تكوينات الجينوم الجينية المتوالة من زوجين. فلو أنجب رجل وامرأة ملبرات الأطفال سيكون هؤلاء مختلفين في جزئية ما من الحمض النووي، ما عدا في حالات التوائم الحقيقية كلياً وهي حالات نادرة. إن عملية الانجاب المفتوحة على كافة الاحتمالات تبين عبية عمليات تحسين النسل التي انطلقت في مطلع القرن العشرين، لأن هذه العمليات كانت تدعى تحسين البشرية من خلال اختيار الأشخاص الواهين، في الوقت الذي لا يتكوّن جينوم كائن جديد إلا عند

عملية التلقيح فقط.

اني اعتقد بأن الطب الوراثي سيُنتج أكثر فأكثر نحو اصطفاة الأولاد في البرية، وهي استراتيجية تتطلب مضاعفة الخلايا الناضجة للعملية الانتجابية. وإذا كانت خصوبة الأزواج البشرية والتدنيات بشكل عام ضعيفة نسبياً قياساً بمجموعات حيوانية أخرى (الأسماك أو الحشرات مثلاً) فإن ذلك يعود إلى خصائص عديدة متعلقة بتكوين الخلايا الجرثومية الناضجة (إنتاج الخلايا لدى الجنين) وبالتلقيح والنمو.

بالطبع ان النمو الجنيني في الجسد الأنثوي يمتد بشكل قاطع (من 1 إلى 15 حسب الأنواع) عدد الأجنة التي تنمو في آن واحد. ونحن نعرف أنه لدى الجنس البشري يمكن أن تنمو التوائم بدون خطورة في بيئة طيبة ملائمة. وهكذا فإن نصف الأولاد المولودين من تلقيح اصطناعي ليسوا بتوائم حقيقية. يبدو أن هناك آليات تمحّدت بفعل التطور الطبيعي لها تأثير على مدة سنوات، هي التي تمحّذ من الانتاجية الانجابية لدى التدنيات، وبصورة خاصة لدى الجنس البشري. ففي ما ينحط مدة الحمل، يتعلق الأمر بعدد البويضات التي تنتج عن التلقيح، أي بتواتر وكميات الخلايا الناضجة المتاحة. نلاحظ لدى الذكر فائضاً من الخلايا المنجبة لأن الرجل ينتج مائة مليون من الحيوانات المنوية يومياً، وهو فائض لا فائدة له طبعاً لأنه ينتصر بشكل قاطع في التلقيح الاصطناعي الذي لا يحتاج إلا الحيوان واحد لإخصاب بويضة. أما المواقف المتعددة فتأتي من جهة الأنثى لتضع حدوداً للتنازل. نذكر من بين هذه المواقف:

- عدد البويضات القابلة للإخصاب: ان المبيض الأنثوي يحتوي ما بين 6 و7 ملايين بويضة ينجو منها من التلف ما يقارب 300 أو 400 قبل أن تتعرض لإمكانية التلقيح.
- فترة الخصوبة التي تمتد من سن البلوغ إلى فترة انقطاع الطمث، وهي فترة لحمل إذن أقل من نصف عمر المرأة.

- فترات الخصوبة الدورية داخل الدورات الشهرية، حيث تحل إمكانية الانجاب أقل من 20 % من الفترة الخصبة، أي ما يقارب 5 % من حياة المرأة.

- عدد الأجنة المسموح للحمل، كما ذكرنا، وعدد الأطفال الذي يمكن لوالدة واحدة أن ترضعهم وتعتهم بنسبتهم.

هكلا نرى أن قاعدة المهر والتقييد تتحكم بالانجاب، بالأخص لدى الجنس البشري، وأن هذه العمليات الطبيعية تتلاقى بشكل واسع إلى درجة أنه يمكننا أن نسأل إذا ما كانت تتلاءم مع ضرورة التطور الطبيعي. وهنا لا بد من الملاحظة أنه إذا كان بإمكان المرأة أن تنجب ملايين الأطفال، فإن بعض الأزواج المحظوظين يصنعون الانجاب لدى أزواج آخرين عن طريق الحد من وصولهم إلى المولود المتأخر. إن التقييد الذي يفرض حل الجميع يؤسر لنوع من ديمقراطية جينية يكون من نتائجها الإيجابية الحفاظ على التنوع البيولوجي ومضاعفته، كما يؤمن للتنوع إمكانيات البقاء في ظروف خاضعة لاحتمالات غير مؤكدة. لنلاحظ أن الانجاب المعروف بـ «الاصطناعي» يقدم عملية التنوع الجيني بمتاحة المجال أمام أزواج يشكون من العقم بالاسهام في بناء الجيل القادم. في المقابل إن اصطفاة الأجنة من قبل علمه الوراثية سرعان ما يصبح الوسيلة من أجل الدفع باتجاه تقييدات اعتبارية للتنوع البشري. هل بإمكاننا الاعتقاد بأن فرز الأجنة، وهو موضوع استثار كبير في المجال الطبي، سيقتصر على «الاصابات المرضية التي تسم بالخطورة» والتي لا تصيب إلا طفلاً من أصل ألف؟

لنتخيل أنه بإمكاننا أن نخلق عدداً كبيراً من الأجنة لدى كل زوجين، بقصد اختيار طفل واحد. هذا التوجه في استخراج «الأفضل» من بين القاعدات الزوجية الجينية سيطلب الكثيرين من دون جدال، لأن كل والد سيجد نفسه أمام حرية اختيار ورثه من بين مجموعة من الأطفال المحتملين كما لو أنه كان خصباً لآلاف السنين. ويمكن أن نقارن هذه العملية بالاستاخ

الذي لا يزال يُعتبر عملية محافظة إلى حد كبير، وتتسامح حينها عن المقريبات المرتبطة بهذين النموذجين من التحول: نحو الشيء أو نحو المثال. ما من شك في أن المجتمع سيرفض الأتية التي تؤدي إلى استساخ تنقصة الجودة ليُفضل تنقية الجينومات.

ومع ذلك فإن من بين نتائج عملية فرز الأجنة بروز تعارض مع التنوع البيولوجي بسبب احتياطية المقاييس المعتمدة للاختيار وارتباطها بالجمالية والتنافس الاجتماعي والتفص في المعارف، وهي عوامل سوف ترسي قواعد ظرفية محل تدريجياً مكان الموارد الجينية التكوينية. لن نفصل هنا الوسائل التقنية التي ستجعل ممكناً تعميم فرز الأجنة بصورة شبه كاملة، وسنكتفي فقط بتعداد المراحل التي تشكل استراتيجيات التشخيص الوراثي ما قبل الزرع: (DPI) *diagnostic génétique préimplantatoire*:

- الحد من الوهمان للزوجين:

اتنا نعرف كيف نقتطع خُرزة من قشرة المبيض الغنية جداً بالخويصلات الفشائية، خاصة لدى المرأة الشابة، ونحفظ هذه العينة من أجل تليبيحات لاحقة بواسطة الأنبوب. هكذا نكون احتياطياً من الخلايا الأنثوية الناضجة إلى جانب خلايا ذكورية، فيقتصر بملك أخذ العينات من المبيض على مرة واحدة، بدون أي مراقبة مستمرة ولا حقن هورموني.

- إنتاج عدد كبير من الأجنة:

بقدر ما يكون مستطاعنا تحويل الخلايا الأنثوية التي تحتويها الخويصلات الفشائية إلى بويضات ناضجة، يمكننا توليد أجنة بالعشرات. ولقد بينت أبحاث أجريت على أنواع حيوانية كثيرة إمكانية نجاح هذا المنهج الذي يتيح الحد من عوامل تلف الخلايا الأنثوية إذا ما حُفظت في ظروف طهيمة ملائمة. من الممكن أن تنمي الخلايا الأنثوية داخل جسم حي، ربما لدى أنثى نسي إلى نوع آخر، لكننا سنحسن قريباً زرعها بواسطة الأنبوب ببلية الحصول على بويضات ناضجة صالحة للاخصاب.

- اصطفااء الأجنة ذات «التوعية الأفضل» من الناحية الجينية:

إن العدد الكبير للأجنة المتوافرة بمرر كثرة الاختبارات الجينية التي تتيح تحطّي مسألة «الأمراض المصنّفة خطرة» إلى تحديد استعدادات التعرّض المفاجيء لأفات متنوعة، بل لاحتياالات النشوء الجسدي أو العقلي. إن العدد المحدود للخليات البلاستولية<sup>(4)</sup> لدى الأجنة في مراحل تكوّنها الأولى لا يؤثّر إلى الحد من الاختبارات، لأنه باستطاعتنا مضاعفة عدد الخلايا قدر ما نشاء أو إخضاعها إلى اختبارات متشعبة قادرة على التعرّف إلى عدة تركيبات للحمض النووي في خلية واحدة.

- تحويل الجنين المختار إلى طفل:

حتى لو كانت حظوظ الولادة بالنسبة للأجنة المزروعة في الرحم ليست في ازدياد (10% تقريبا اليوم)، فإن الاستناخ الجنيني المبرر طبيا يجب أن يؤمّن ولادة طفل إثر كل تشخيص وراثي ما قبل الزرع (DPI) شرط أن تحفظ نسخ مبرّدة من الجنين المختار من أجل نقلها لاحقا. أن نجعل طفلا يولد من كل جنين، هذا ما يرمي المصالحة بين البيولوجيا الأخلاقية والنوالد الاستناخي.

بعض المسائل الخطيرة المُستجدة

هل أن سيناريو كهذا يمتدّ إلى الخيال العلمي، حين يعيد توليف تقنيات لمخلّقت أو هي في طريقها للتحقق، لوضعها في خدمة استهجمات جماعية نظمي مصالح مهنية؟ هل ما زال اصطفااء كائنات بشرية عن طريق اختيار الجزئية الفضل يسمّى إلى «الطب التكهني»؟ هل يوجد فرق حقيقي بين الاختيار الفرادي للأطفال ضمن إطار خبرة أحادية والاختيار الذي تقترحه دولة راعية في إطار «الجنينوم الطبيعي»؟

ما قد أتى زمن علم النسالة المرن والتوافقي والتافع. مع تبدّل نموذج

<sup>(4)</sup> خلايا تتكوّن من خلايا قديمة في الرسل الأولى من نموذّ الجنين.



التوالد، فإن كل والد يمكنه اختيار أجل أطفاله المحتملين من بين مئات الأجنة ذات المواصفات المعروفة. يمكننا الاستمرار في جهل عدد جيناتنا، فهذا لن يمنعنا من أن نربط هذه التركيبات للمحمض النووي بتلك المواصفات العائلية للأشخاص وأن نستج من ذلك قواعد إحصائية. إن هذا الموقف يذكّرنا بموقف المعارف التقليدية التي كانت تقيم علاقات سببية بين بعض السمات المرئية وبعض المخاطر. إلا أن النظر إلى هذه المواصفات الحمضية والتسمة بالذاتية إلى حد كبير في الجينوم على أنها نقطة مرجعية، يعود إلى تركيبة مقلقة لوضعية كل فرد.

وكما يرى جاك كوهين، وهو عالم أميركي يعتبر رائداً في هذا «المخلط» الوراثي، ستكون لنا قريباً «الفرصة» في إمكانية اختيار قامة أطفالنا وبناتهم ولون شعرهم وسحتهم وحتى حاصل ذكائهم. هل يكون تبدل الكائن الحي الذي سوف يحول دون تطابق كثير من الناس المحتملين مع طالعهم الجينومي هو الذي سيتحول إلى المساحة الأخيرة للحرية؟ وإذا كان الصنّاعيون يتسامحون مع مشاريع التشخيص الوراثي فلأن الكمال غير موجود. إنها مشاريع لا تمهّنهم إلا إذا قلصت من حدود الطب الوقائي.

كثيرة هي الأسئلة الهامة التي تُطرح أمامنا فيما يتعلق بالخصائص الذاتية للطفل المصنّع، ومستقبل مواليد المحاولات العلمية الفاشلة، وبالخلق في الغيرة للأطفال اللذين يولدون من مجامعة طبيعية. هناك خطر أساسي ينجم عن استبدال عنصرية الجينات بالعنصرية البائدة التي كانت تعتمد على لون البشرة أو حل أصل البشر، وأن نجعل هذه العنصرية الجديدة تحتفي بشعار العلم. بالإضافة إلى هذا البعد الحارق الذي تحاط به العملية الوراثية، والذي لا يحتاج العلم والطب لحسب، وإنما الثقافة وعالم الخيال والسياسة كذلك، هناك مفهوم لمعيار ولاستعمال الكائنات البشرية يفرض نفسه في القانون: يمكننا تصنيع أجنة لاستخدامها في الأبحاث، أي أن نخلق كائنات حياً والمهدف في النهاية تدميره (ذلك كان موضوع مشروع وزاري لإعادة

النظر في قوتين الأخلاقيات الحياتية في فرنسا، والذي رُفض في النهاية) يمكن للولد المعاق منذ الولادة أن يحظى بتعويض، بناء على الحق في الأيولد أو أن يولد «طبيعياً» (قرار بارزوش، نوفمبر 2000).

انه لمن العث أن تقوم بتصحيح حلول بعض الأجنة الذين أنتجوا من جينة معينة، لأن لدينا الامكانية في الحفاظ على جنين توأم «طبيعي». من هنا فإن التطهير الجيني يتم وفق قوانين المجتمع الليبرالي الذي يجعلنا نقبل أو نرفض التكوين الانساني في البويضة بناء على الاحتمالات التنافسية. وسياق زمنهم فيه بتحسين النوع بأن نضيف اليه مواصفات مستجدة. ولكن من أجل أية مواصفات نوعية؟

ان أكثر ما يخلق في موضوع السيطرة على وضعيات الجسم هو عجزنا عن إنجاز السيطرة المطلقة التي نسمي اليها في كل وقت. لا يبقى أمامنا حينها إلا المغامرة التي يمكن أن نستفيد منها التجربة الانسانية والتي يخشى ألا تكون قابلة للانكاس. ولا يمكننا إيقاف هذا التطور على مستوى المختبرات، لأن الرهانات سياسية وبيولوجية أكثر مما هي علمية.

ان الخوف من توليد طفل معاق هو خوف سحيق ومعقول، ولا يوجد أي تعريف يحدد الاعاقة حين يرتبط موقع كل واحد في المجتمع بتلازمه مع نموذج مجرد و«تنافسي». هكذا فإن البحث عن الطفل «المثالي» لا يعتبر أمراً مستبعداً إلا لأن تحلقه بات ممكناً. ولقد بدأ نوع من التمييز الثقافي للبشر في المجتمعات الصناعية. وإذا كان صحيحاً ان الشخصية هي في آن حيلة الورادة الجينية والمحيط الخارجي والاجتماعي (الموروث والمكتسب)، فإن تلاقي بعض الجينومات الذي أصبح ممكناً بفضل التشخيص الوراثي ما قبل الزرع (DPI) سوف ينظم الى العملة الثقافية للسير باتجاه استنساخ مجتمعي حقيقي. بعد الآن سوف يتواصل تطور الانسان عن طريق الثقافة والتنشئة النفسية. ذلك أن الأبحاث في علوم الحياة تتقدم انطلاقاً من دراسة الجهاز العضوي (الفيزيولوجيا) وصولاً الى الجزئيات، أي أنها تتوضع بينها

الثقافة تتعولم. لكن العامل البيولوجي هو كذلك ينحو إلى العولمة، ما أن نُصنّف الجزيئات ونضع لها سلماً تراتيبياً ونختارها وفق الأهمية التي نعطيها لها، كما يحصل مع الجينات.

ربما يكون مستقبل علم الوراثة أقل عظمة مما نوحى به اليوم هيمنة العلمية وهالة القدسية. فهاذا لو اقتصر الطب الوراثي بكل بساطة على «خلط» الجزيئات، وهو أمر تخشى عواقبه؟ وكما يقول هانز جونس، «لأن التهديد الفعلي الذي تحمله التكنولوجيا الجينية على العلوم الطبيعية لا يكمن في وسائلها الملتزمة بقدر ما هو في استعمالها اليومية»<sup>(3)</sup>.

إذا قرّر البشر اليوم بناء مستقبل لا يكون قفراً، عليهم أن يترجموا هذا الجهد في مشروع حضاري تحتل فيه الغيرة مركزاً رئيسياً، لآل في غياب الآخر أفقد حريتي. ويتوجب عليهم كذلك تبديد حالة الآمال الخرافية التي يعد بها علم الوراثة من أجل التمكن من إرساء ديمقراطية التقنيات العلمية. أنها لمهمات شديدة المساواة بالنسبة لمواطنين يفتقون غالباً مبهوتين، وبالنسبة لسياسات ثجيل لأن تظهر في مظهر الحداثة...

<sup>(3)</sup> انظر كتاب مار جونس مبدأ المسؤولية أملاية السيطرة: التكنولوجيا

Nano JONAS, *La Principes responsabilité une éthique pour la civilisation technologique*, trad.

Fr Jean Granch, Paris, Cerf, 1990.



## الرهانات السياسية للهندسة الوراثية جيانى لاتير

أنا أحد من بين الذين لا يحتاجون الى الكثير لكي يبدؤوا الحالة التي تحيط بالقدرة المنسوبة الى علم الوراثة. وأنا أعتقد بالفعل ان هذا العلم ليس حاسماً بالقدر الذي نظنه. فالكثير من اهتماماتنا المتعلقة بتقنيات التعديل الجيني يرتبط باعتقادنا بنسب قسري، فيما يتوجب علينا طرح هذه المسائل بلغة سياسية.

كان نيتشه أول فيلسوف تكلم على علم الوراثة. وكان يصبو الى مجتمع متقى من الناحية الجينية، مع احتمال المبالغة من دون شك في مقدرة العلوم. وعلى وجه الخصوص كان يظن أن الوقت قد حان لكي نصنع ما كانت تفعله الطبيعة في أوقات السعد، من مثل خلق بشر متفوقين. وكان نيتشه كذلك صاحب نظرية موت الله. ذلك أن التكبير بأنه يمكننا تحطيم حدود الطبيعة كان يستوجب الاعتقاد بموت الله.

واليوم، إن الكلام على مستلزمات علم أخلاق استدلالي يفقدنا، ربما بطريقة أقل إثارة، الى إعلان موت الله. ويبدو أننا بحاجة الى علم أخلاق استدلالي لأنه لم يعد لدينا أساس أكيد لا يمكن تجاوزه.

إن الوسط بين مقدرة التقنيات العلمية على التعميل وغياب فكرة الأسس

يطرح علينا مسألة معرفة ما سوف تكون عليه القاعدة التي ستبناها في أبحاثنا وفي تطبيقاتنا الجينية. هذه القاعدة لا يمكنها أن تكون مرتبطة بالطبيعة. بالتأكيد هناك سلطات لا تزال اليوم تنادي بأخلاقية مبنية على احترام الطبيعة. ولكن لو فحصنا مقولتها فسنبين لنا أنها لا تتكلم على الطبيعة، وإنما على ابيديولوجيا تُحدد الطبيعة في صبغة تاريخية معينة تعتبرها هي الأفضل. فعل سبيل المثال ترفض الكنيسة كهنوت النساء لأن طبيعة المرأة تتناقض مع ذلك. وهذا المفهوم يستند إلى نظرة لطبيعة المرأة أيام المسيح، أي في الزمن الذي لم يكن بمقدور النساء فيه احتلال مراكز السلطة. ولنا حاجة لذلك لكي تثبت أن احترام أي أمر أخلاقي يجب أن يستند بالضرورة إلى مبدأ طبيعي.

إن الطبيعة تكسب أهمية حين يقع تنازع بين السلطات. بماذا يمكننا استبدال قاعدة الطبيعة؟ لا يجب علينا أن ننسى في الحالة الحاضرة أننا لا نطرح الأسئلة بشكل مجرد، وإنما في ظروف محددة تتعلق إما بالعلوم وإما بالفكر الفلسفي والعلوم الإنسانية أو التفكير الأخلاقي. إن النقاشات تدور في مجتمعاتنا حول السلطات التي تزعم أنها مطلقة. فالسلطة التي تدعى بأنها طبيعية هي سلطة تلك اليد الخفية للاصطفاء الطبيعي.

إن أخشى أن يكون الرفضي للبيولوجيا الاجتماعية رفضاً للفكرة القائلة أن علم الأخلاق يشكل إثباتاً للمبادئ التي تدبر لنا الأفضل لأنها أكثر فائدة. بصفتي فيلسوفاً أؤمن في هذا المجال بالتذكير ببودلير الذي كان يقول: حيث انتهى بالفصيلة كنتُ ألقى دوماً ما هو عكس الطبيعة<sup>(1)</sup>.

لست مقتنعاً بأن طبيعة تطورتنا تشجع فعلاً مبادئ العنصرية أو التعاون. والمسألة التي يطرحها علم الأخلاق هي على الأرجح مسألة الاعتراف المتبادل ولكن ليس من وجهة نظرية. لذاخذ مثلاً على ذلك مسألة الحرية:

<sup>(1)</sup> «الحرية التي أسأل بنفسيها الحريم الإنساني في بلد لم يزل في الأصل طبيعة لها قصيدة هي على العكس من تلك المصطنعة وتعرف الطبيعة» «أطروحة» من Charles BAUDELAIRE, «Éloge du maquillage», in *Le Livre*.

ليس بإمكاننا أن نقدم برهاناً على الحرية، وإنما بإمكاننا اكسابها. وحين نتأكد الحرية لا بد من احترامها لأسباب نظرية بالتأكيد. ومع ذلك، ما من أحد بقل نظاماً سياسياً ليبرهن أن الحرية كانت حقاً طيعياً.

إن العداوة لعلم الرواية لا تأتي من مبدأ طيعي ولا من حدود يستحيل تحطيمها. في المقابل، يمكن أن تكون السلطة السياسية أحد أعدائها، بقدر ما ترهب هذه السلطة في الامساك بهذه الآلية، إما لتظلم وإما لتسيطر. إن مبدأ القبول هو المبدأ الوحيد الذي يمكننا بواسطته مواجهة أي تسلط. والسؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو إذا كان بإمكاننا تطبيق مبدأ القبول على مسائل علم الرواية. لنقم بمقارنة: حين نمنح الكنية الاجهاض فإنها تتكلم باسم الدين لم يعتبروا بعد من رأيهم: أفضل أن نعين الوالدة وصية طيعية للمولود الجديد. لا يمكننا بالفعل أن نفرض على المرأة التي تحمل جنيناً إرادة حرية عنها بالطلق: لا يمكننا أن نأمر باسم طيعية لا يعترف بها الإنسان الحر.

لقد علمتني المسحية أن الإنسان هو شخص حر، وأن العنف يتحدد على أنه عنف ضد حرته الشخصية. لا بد من العمل إذن إما على الصعيد السياسي من أجل تجنب سيطرة القوى المطلقة، وإما على الصعيد الاقتصادي من أجل تجنب هيمنة القوى الفاعلة على الامكانيات المتاحة أمام علم الرواية.

يتوجب علينا كذلك التفكير بالطريقة التي تمكننا من حل مشاكل علم الرواية بصورة انسانية وليس بصورة طيعية. انها مشاريع بعيدة المدى. وبما أنه لا يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة نتوجه نحو السلطة المطلقة أو اللغز أو الطيعية. بصفتي الشخصية، أفضل الاعتراف بسلطة اخواني البشر.

لا يتوجب علينا العودة الى سلطة نختارها لأنها نشهنا، ولأنها تنتمي الى نوعنا أو لأنها تنتمي الى حزبنا. انها بالحقيقة مسائل تُطرح على الديمقراطيات المعاصرة: كيف نوسع أطر التشاور؟ اني لا أمتنى أن نسد الأكثرية باب البحث. ومع ذلك فإنني كفرد بمنى العيش في مجتمع حر،

أستطيع أن أقبل بأن يجد القرار الديمقراطي من التطور العلمي الشديد السرعة. هل يُعتبر هذا التطور لأخلاقياً من الناحية الطيبة؟ هل يمكن النظر إليه من الناحية التقنية؟ تبقى هذه الأسئلة مطروحة للبحث.



## الوجوه الجديدة للعنصرية في زمن العولة والثورة الجينية

إن التهديم العلمي لأسس العنصرية لم يكفٍ للقضاء عليها. فالعنصرية تتخذ اليوم اشكالاً جديدة، اجتماعية وثقافية، من خلال الوقائع الجديدة للقضاء الجيني، ولياسات مراقبة الميجرات المتدفقة التي تترافق بشكل متناقض مع تحرير الأسواق. من ناحية أخرى، تكشف الثورة الجينية عن خطر بروز نمط جديد من التمييز: الانتقاء الجيني الذي يُسهم عبر اختيار الجينات في التحديد المسبق لمواصفات ومزاجها للأفراد.

بما أنه يتبين أن المشروع التقني الذي أطلقه عصر الأنولر لم يكن كافياً لاجتثاث العنصرية، فإن مؤلفي هذا الفصل يقترحون ألواناً من الشخصيات الاستشرافية والوسائل الوقائية، مسجلين في الوقت ذاته عدم كفاية هذه المقاربة. يعالج جبروم بندي ونادين غوردنر وبيار ساني المظاهر الجديدة للعنصرية في عصر العولة والثورة الجينية. من ناحيته يبحر جورج أناس من مخاطر «الانتقاء الجيني»، ومن الأشكال غير المتوقعة للعنصرية التي تنشق عنه، ومن «المجزرة الجينية الجماعية»، ويقترح إقرار معاهدة دولية حول الحفاظ على النوع البشري. أما أكسال كهن فيعبد النظر في إيديولوجيات القدرة الجينية ويبين أن البيولوجيا الحديثة لا تؤكد بأي شكل الأفكار المسبقة العنصرية. ويتناول أشيل مبهي عن الروابط بين العنصرية والممارسات

المرتبطة بالمخيلة، فيما يحلّل الكيا ميوكولو الأوجه المتبدلة للمنصية، على ضوء التاريخ، مؤكداً على أن مفهوم الثقافة حلّ اليوم للأسف مكان مفهوم العرق في الخطابات الأيديولوجية حول «الاختلاف».

## العنصرية والعنصرية والثورة الجينية:

نحو «أفضل العالم»؟

يار ساني وجيروم بندي

في القرنين الأخيرين غالباً ما حاولت العنصرية والتمييز العرقي وكرة الأجانب وعدم التسامح - التي لا يفتقر عن تلك الآفات الثلاث - الاستناد إلى ما يشبه النظريات البيولوجية القائمة على عدم المساواة «العرقية». لقد ثبت بشكل كبير في العقود الأخيرة خواء هذه النظريات ويطلان مفهوم العرق بالذات. ولم يتوقف العلم وبصورة خاصة علم الوراثة عن التأكيد على وحدة الجنس البشري وغياب أي أساس لمفهوم «العرق». إن الإعلان العالمي حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان الذي أقره المؤتمر العام لليونسكو في 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، وتبته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 9 كانون الأول/ ديسمبر 1998، ينص في البند الأول على «إن الجينوم البشري يشكل قلعة للوحدة الأساسية لكافة أعضاء العائلة البشرية، وكذلك للاعتراف بكرامتهم الذاتية وتنوعهم».

ومع ذلك فإن العنصرية والتمييز العرقي بقيا بعيدين كل البعد عن الزوال وقاوما للتفكيك العلمي لمفهوم «العرق» ويبدو انهما يشهدان زخاً جديداً في مختلف أنحاء العالم. هناك أمر لا فت: تسعى العنصرية والتمييز العرقي وكرة

الأجانب إلى الضئيل عن شرعية، عن طريق تقديم حجج تُثبت اللامساواة بين الطبقات.

إن التحولات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الكبرى التي تراكب الثورة الصناعية الثالثة - ثورة التكنولوجيات الجديدة - والتي تلخص بكلمة «عولمة»، تشجع على ما يبدو انتشار أشكال جديدة للعنصرية والتمييز. فذلك أن العولمة التي تترافق مع تزايد الفروقات الاجتماعية وعدم اليقين، وتنتج عنها كلفة فعل تفجر ظواهر تتوقع المجموعات واحتدام مشاعر التنسك بالهوية، سواء استندت هذه المشاعر الجياشة على الإثنية أو الأمة أو العرق أو الانتهاء الديني. يشهد على ذلك بشكل خاص وفي كل مناطق العالم تعميم العنف الإثني والعرفي أو الديني الذي غالبا ما يتخذ أشكالا بغاية التطرف: مجازر بين جيران، «تنظيف اثني»، عودة المجازر الجماعية.

فضلاً عن ذلك، إذا كان يلقى بنا أن ننسى أنفسنا على أن نظام التفرقة العنصري قد فكك في إفريقيا الجنوبية، فإننا نرى في معظم أنحاء العالم بروز أشكال متنوعة لنظام تفرقة اجتماعي ومدني نستند في غالب الأحيان إلى تمييز بنيوي معلن أو مفسر من النوع «العِرقي» لا يحتاج حتى إلى الرجوع الواعي إلى هذا النوع من التمثلات. ففي عالم المدن المحسنة والأحياء التي يصعب اختراقها، ينحو مفهوم الفضاء العمومي بالذات وهو لا يفصل عن مفهوم الديمقراطية إلى التفضل، بل إلى الانحسار الكلي. ويُضاف إلى هذا الفصل المتزايد في المساحة الفضاء المدني الأشكال المتنوعة للتمييز في المدارس والنظام التعليمي. إن الانتشار السريع لهذه الأشكال من التفرقة الاجتماعي والديني والتعليمي يشكل نظام «عنصرية غير مرئية» و«تمييز عِرقي مقنع»، لا يقل خطورة عن العنصرية والتمييز المعلنين.

من الضروري إذن أن نهجد بالإنهاء تفكير استشرافي. لو كانت «الأنوار» كافية لتبديد غياهب العنصرية، فإن المشاريع التربوية التي طالت العامة من

الناس و«تفكيك» الایدولوجيات العنصرية كان يمكن أن نقود منذ زمن بعيد إلى استتصال هذا «الوحش القلبي». (لا أن شيئاً من هذا لم يحصل، ومن اللام أن نذكر أن المظاهر المتطرفة للعنصرية والتمييز العرقي أكثر ما تجلت في البلدان التي تنعم بمستوى تعليمي مرتفع. ليس من المناسب بعد ذلك أن نعاود فتح مجال البحث العلمي، بالاستعانة أكثر بالمقاهيم والوسائل التي يقدمها علم النفس والتحليل النفسي على سبيل المثال، من أجل أن تلقى الضوء بصورة أفضل على استمرار الأفكار المسبقة العرقية؟

بالإضافة إلى ذلك فإن الثورة الجينية المعاصرة - وإن كانت تفتح آمالاً كبيرة أمام البشرية - تثير أسئلة مقلقة. فمن وراء فكرة «كمال» النوع البشري وما نعمله من إغراء، ألا نرى شبح لحسين النسل يلوح في الأفق - وبصورة أدق شبح النسالة التجارية، مع خطر قيام «نوع بشري» بسرعتين مختلفتين، حيث تقودنا «ما بعد إنسانية» مفترضة إلى خطر التجرد من الإنسانية؟ هل تم قياس المخاطر التي يحملها حلم ترويض الجنس البشري لذاته وفاته، أو بكلام أدق ترويضه عن طريق من يسيطرون على هذه العملية؟ ألا يخشى أن يقودنا تطور علم الوراثة الحديث في يوم من الأيام إلى «أفضل العوالم» الذي تنبأ به ألدوس هوكسلاي، مع خطر وجود نوع جديد من البشر المتفوقين جينياً، تقابلهم كتلة من البشر الضعفاء يكونون إما منبوذين من هذه الجئة الجينية وإما مستخدمين جينياً لأغراض اجتماعية أو تجارية؟

من المؤكد أن التفكير الأخلاقي يجب أن يواكب التقدم العلمي وتطبيقاته التكنولوجية حتى لا يُفرض على أشكال جديدة من التمييز. بادئ الأمر، هل أن تحديد سلاسل الجينات التي تميز بعض السكان الذين يقطنون في أماكن جغرافية معينة يشتمل على خطر تكييف هذه المعطيات من أجل التمييز العرقي والإثني؟

من ناحية ثانية، هل أن التفضيلات الجديدة للتناسل البشري تشتمل على خطر انتقاء الأجنة، فتساق بالتالي إلى التمييز؟ إن عملية انتقاء كهذه يمكن أن

تطعن من أجل السير ببعض الظواهر النمطية، إما بتخفيض ولادة أشخاص أصحاب ملامح جينية معينة، أو بتشجيع ولادة أشخاص يتمتعون مثلاً بمواصفات جسدية مرغوب فيها من أجل القيام ببعض الأعمال. من المهم إذن على الصعيد الدولي أن نحدد إطاراً أخلاقياً يفوق غطى الدول في استعمال تقنيات كهذه، ويقيها من استعمالها لأغراض تمييزية.

من ناحية ثالثة، إن الأبحاث حول الميراث الجيني يمكن أن تفرنا بإعادة النظر بمفهوم الحرية الإنسانية بالذات. فمع توزع الجينوم البشري لى سلاسل، يعمل العديد من علماء الوراثة حالياً على سلاسل جينية يمكن أن ترتبط بمعلومات حول بعض الاستعدادات والتصرفات (أمثال عصبي، غضب، قدرة على التخزين في الذاكرة الخ...). بالإضافة لى ذلك، تظهر نظريات جديدة، مثل البيولوجيا الاجتماعية التي تسعى لأن تؤسس من خلال البيولوجيا لتصرفات فردية واجتماعية يمكنها أن تقود لى تنازل الإنسان عن حرته. إن النقاش الذي يثيره علم الأحياء الأخلاقي يجب أن يتناول بمجمل هذه المسائل لكي يؤمن احترام كرامة الإنسان وحقوقه وحرياته الأساسية، ولكي يحول دون وشم بعض الأشخاص ولتمييزهم عن الآخرين.

في النهاية، إن القرن الحادي والعشرين يجعل في طياته خطراً: يخشى أن تتطور أشكال جديدة من العنصرية والتمييز، تستند لى فكرة عدم المساواة بين الثقافات وتتغلّى من العولة وما تشيعه من مشاعر عدم اليقين، ومن تزايد الفروقات المادية وتفكك النظم الاجتماعية والتعليمية. بالإضافة لى ذلك، يخشى أن تقود هذه العنصرية الاجتماعية والثقافية لى تهديد جديد: الانطلاق المحتمل لعلم نسالة جديد ذات طبيعة استهلاكية وتجارية، ولأشكال جديدة من التمييز يُطلقها تطور علم الوراثة الحديث والقوى الجديدة المهيمنة على التكنولوجيا العلمية الجديدة التي تحولت الى أشباه آلهة.

هذه تهديدات تستدعي منا تصديق التفكير الاستشرافي والقيام بعمل وقائي على الصعيد الدولي والوطني، وفي ثلاثة مجالات تحديداً:

- التربية: لا يمكننا بالتأكيد أن نعهد للمدرسة وللمؤسسات التربوية بالدور المستحيل في شفاء كل الملل التي لا يستطيع المجتمع بلداته أو لا يريد مواجهتها. ومع ذلك فإن التربية تشكل وسيلة فريدة لمواجهة العنصرية والتمييز العرقي، شرط أن نرفض بالطبع كافة أشكال «التمييز التربوي» الذي بدأ يترسخ، وأن ينصب الجهد على التربية ببرامجها المعتمدة في كافة المراحل، كما في البرامج المساندة. يجب أن يُعاد النظر في العمق بالبرامج التعليمية لمواجهة التحديات المعروفة، بالاستعانة بالتكنولوجيات الجديدة على وجه الخصوص والشبكات التربوية المنتشرة على الإنترنت.
- علم الأحياء الأخلاقي: لا بد من وضع ضوابط، كما أشرنا سابقاً، لكي نحظر الشطط المحتمل في تطبيقات علم الوراثة على الإنسان وفي نشر تكنولوجيات جديدة تشكل سداً لأشكال من العنصرية والتمييز الوراثي. يخشى بالفعل أن تظهر أشباح قديمة: وسم مجموعات يُفترض بأنها تمتلك قدرات جينية متدنية من هذه الزاوية أو تلك. خاصة أن مخاطر علم النسالة أو تعديل النوع باسم «تخطي الأنسة» أو باسم حلم «ما بعد الإنسانية» هي في تزايد كبير. لا بد من وضع أطر أخلاقية على الصعيد العالمي والوطني لكي نستيق التهديدات الخطيرة المحدقة بحقوق الإنسان، كما أنه لا بد من تأمين آلية عالية لبقطة استشارية من خلال النقاش وتبادل الآراء، لكي يفي الجنس البشري متحفظاً لمواجهة الانحرافات الممكنة في تطبيقات التكنولوجيات العلمية ومخاطر الاستغلال الاقتصادي والتجاري الذي قد ينجم عنها.
- سياسة المدينة والحقوق الانتخابية: في مواجهة تصلب مختلف أشكال «التمييز المدني» الذي يشكل تحدياً للنضال ضد الفقر وكذلك ضد الديمقراطية، ألا يتوجب علينا التفكير من جديد بالسياسات المدنية لكي نؤمن، بالإضافة لل أمن سكان المدن، لمجهد الفضل العمومي

ونبهة المدينة بأبعادها السياسية والثقافية والبيئية؟ ان تغيير المدينة هو ضرورة إذا كنا نريد تغيير الحياة في القرن الحادي والعشرين وإطلاق مقاومة فعالة ضد العنصرية والتمييز العرقي وكره الأجانب واللاتسامح.

ويجيبنا أن نؤكد أن أي منحى للتطورات التي ذكرناها سابقاً لا يعتبر محتملاً. ويعود إلى الحكومات أن تبرهن عن إرادتها المدنية، من خلال تقديمها للتحديات التي أشرنا إليها واعتماد السياسات الملائمة. ويعود كذلك للفاعلين الأساسيين في المجتمع المدني أن يجتهدوا قواهم لكي لا يتحول هذا المجتمع إلى غير مدني في المبدأ، ولكي يحصل كل كائن بشري على التحفيق الفعلي لكل حقوقه.



## المظهر المحددة للعنصرية في عصر العولمة والثورة الجينية نادين خورديمر

هل أن العولمة وجه جديد للعنصرية؟

على مساحة الكرة الأرضية هناك الكثير من المجموعات والأشخاص تشعر إنسانياً بالتضامن مع مجموعات بشرية أخرى لا تمت إليها بصلة لاعتقادها بأن العولمة هي شكل جديد من التمييز تمارسه مجموعة صاحبة حظوة اقتصادية تنشر وتحمي على الصعيد العالمي مصالح كبرى تعود بالنفع لها. هذه الظاهرة قد تكون بدأت في القرن العشرين. إلا أنه من المفيد حين نخصص إختصاصاتها وإمكانات نجاحها من مختلف الوجوه -بما في ذلك البحث العلمي، لأنه يُعتبر منذ الآن النموذج المسيطر لخير الإنسانية في القرن الحادي والعشرين- أن نأخذ بالاعتبار سوابقها التاريخية. والحال هذه، يمكننا القول في الواقع أن العولمة قد بدأت منذ قرون.

إن الصيغة الأولى «الثالثة» للعولمة تمثلت بالاستكشافات التي يتعين لميزها عن الحروب التي أوصلت في السابق إلى الاحتلال وإخضاع المناطق تحت سلطة القوى المسيطرة، وكذلك طرق الصين والعرب التجارية القديمة. إن المبدأ الذي سار عليه المستكشفون كان يقضي بتوسيع مفهوم «العالم». ولقد حدث ذلك عبر المعرفة التي اعتبرت بمثابة الأخلاقية الفكرية

والعلمية لهذا المسار، فيما كانت هذه الأخلاقية على صعيد مفهوم الإحسان الإنساني تقضي بتعميم الإيمان المسيحي الذي اعتُبر حينها على أنه النور الروحي الوحيد القادر على توحيد الانسانية الموزعة الى شعوب لكل منها إيمانها الخاص. إن المهمة «المعولة» للمسيحية أتت لتواكب توسع التجارة الغربية التي جاءت لتُضاف الى تجارة الرقيق القائمة - لأن هذا الشكل المشين للمعولة كان سائداً، وكان يقضي بشراء أشخاص من بلد وإدماجهم بشكل جيد في الحرية المجتمعية لبلد آخر.

تُعتبر شركة الهند الشرقية التي أسسها الهولنديون عام 1602 خير مثال للمؤسسة للتجارة المتعددة الجنسيات والتي رسمت صورة مبكرة من المعولة. ولم يكن المركز المتقدم الذي أنشأته في منطقة الكاب في أفريقيا الجنوبية يُعتبر مستعمراً وإنما محطة لتزويد السفن بالوقود في طريقها الى الهند: إنها عملية تجارية بحتة. أما أن تؤدي هذه المحطة الى احتلال المملكة الهولندية لمنطقة الكاب، لذلك بقودنا الى المرحلة الثانية من المعولة: الاستعمار. لقد ذكرتُ تاريخ بلادي بالغات، إلا أن الشيء نفسه قد حصل أو هو في طور التحقق في بلاد أميركا وفي مناطق أخرى بقيت «مجهولة» حتى دخول أوروبا إليها.

عالم أوحش عالم تسوده العدالة تحت اسم جديد يُعرف بالمعولة، هذا هو المثال الذي نراه أمامنا، سواء كنا سياسيين أو رجال علم أو فنانين ومثقفين آخرين، بعد تناثر التشكيلات المؤسساتية الوطنية والدولية التي تقدمها لنا العصور الحديثة.

إن للمحاولة الأكثر جرأة في التاريخ الحديث لتحقيق المعولة أتت من ايديولوجيا سلبية هي الشيوعية، وبالأخص الشيوعية السوفياتية. وكما نعرف جميعاً فإن مثال الشيوعية يركز على تحول الأنانية البشرية الى خير عام عن طريق السيطرة الثورية على وسائل الانتاج، أي بواسطة «براكسيس»<sup>(4)</sup>

<sup>(4)</sup> Praxiis برأكسيس هو مبدأ في الفلسفة المركبة يقضي بتحويلات تغيير العالم، وبخاصة وسائل الانتاج التي تقوم عليها البشرية (الترجمة)

اقتصادية. كان ذلك من دون منازع مثلاً سامياً، وقد ظن الكثيرون منا أن له حظوظاً في النجاح لو فر من الخلل الديني الذي لم يكن ليحقق هدفه إلا إذا تعالى عن السياسة وذهب أبعد منها. إذا كانت الشيوعية السوفياتية لم تتمكن من تحقيق العولمة، فذلك لأنه لا فائدة في الأساس من الاعتماد على نموذج الأنانية البشرية. ولأن الوسائل التي تستخدمها بالتخلي تحولت إلى شكل من السلطة المتفصلة التي لا يمكنها منافسة السلطة الرأسمالية. فلا الغرب ولا الشرق تمكننا من إيجاد الصيغة التي تمكن شعوب وسلطات العالم من التوحد لأجل خير الجميع.

ما هي حظوظ النجاح التي يحملها مفهوم «العالم الموحد»، وهو مصطلح أقل ضخامة من مصطلح «العولمة»؟ لو التفتنا إلى الماضي فلا يمكننا تجاهل أن كل المحاولات السابقة أدت إلى عمليات شراكة مفروضة. لم تكن العولمة بحاجة دائمة إلى تجاوز أرضية الصراع الأخلاقي فحسب، وإنما كان عليها كذلك أن تحالف مع قوى سلطوية أخرى. إن نموذج الأنانية الإنسانية إلى عدالة آتية يحتاج إلى فاعلين. ومهما كان الهدف الذي تصوره إلى المستقبل شريفاً، فإن أرباب السياسة والمحكمين بالمال حاولوا دوماً أن يبقوا زمام المبادرة بيدهم. وقد فعل الفيمون على الاختبارات العلمية الشيء ذاته. إلا أننا نبسط الأشياء لو لم نفرز إزاء حركة الاحتجاج الواسعة ضد العولمة، أن هذه الأخيرة كانت أداة في إدارة الاقتصاد العالمي بيد المؤثرين في البلدان الغنية من أجل خدمة مصالحهم، دون الأخذ بعين الاعتبار فكرة التوزيع العادل لموارد العالم التي تفرزها العولمة «الحقيقية».

لا داعي بالطبع للتذكير بأن الساحة العالمية التي تبسط اليوم أمام أعيننا، هذه الصورة لعالم مكوّن من شركات متعددة الجنسيات، تلك هي العولمة. ولقد خلص بيل غاتس، أحد المستفيدين الأساسيين من العولمة، إلى القول «إن بإمكان الحواسيب أن تفعل أشياء رائعة، إلا أنه علينا التطلع إليها من وجهة نظر القيم الإنسانية. أنا الأب لولدين، حين أفكر بالأدوية الرائجة الاستعمال والتي لا تتوافر في كل البلدان، فإنه من الواضح أمام عيني أن

الفضيلة العمل يجب أن تنصب على هذا المجال<sup>(1)</sup>. تلك هي مسؤوليات العلم والطب - وكذلك المحكمين بالكتلة المالية - لتجه فقراء العالم. لم يكن بيل غاتيس الوحيد الذي أسمع صوته في موضوع الواقع المعاصر. فلقد صرح مؤخراً كلاوس شواب مؤسس المنتدى الاقتصادي العالمي قائلاً: «إن فشل النظام - فشل الرقبة العالمية على تدفق رؤوس الأموال - يجعل من الصعب تجنب خسارة قاسية. إن المؤسسات الدولية التي بينها يجهد كبير [...] الأمم المتحدة، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي أو منظمة التجارة العالمية، لم تعد تتلاءم مع المشاكل العديدة التي نواجهها [...] إن فشل النظام يهددنا جميعاً. [...]»<sup>(2)</sup> أنا أشك كثيراً في كون المؤسسات التي أوكل إليها تشجيع السلم في العالم وإرساء الاستقرار المالي والعمل على التنمية الاجتماعية والاقتصادية والتداول الحر بالمنتجات والخدمات، لا يزال بمقدورها بعد أن تواجه هذه التحديات بوسائلها الخاصة<sup>(3)</sup>.

إن خطوة أولى بالتوجه إنشاء تعاون جديد وفعال يقتضي قيام مجموعة ثنائية أو مجموعة عشرين، وهي فكرة سبق أن أثارها الرئيس نيلسون مانديلا. إنني أأمل في أن تكون الفاتكة من هذه الندوة الاقرار بهذا الأمر كخطوة تصحيحية في وجه الدور الذي لعبته العنصرية خلسة ضد مفهوم قيام «الزلة». وليس من البالغ فيه أن نرى في ذلك، التعبير الدولي الأخير عن استعمار غادر مقره القديم في الغرب. هذا يفترض أن يكون حل العولة في كافة تضمينها، إلزامية وحيدة ووسائل لوضع حد للاستعمار إلى الأبد.

هل أن الهندسة الوراثية هي الوجه الجديد للعنصرية التي ستظل برأسها تحت مظلة العولة؟ لا أشعر بأني أمتلك المعرفة الكافية للكلام على الثورة التي سبقتها علم الوراثة في ألفية العولة القادمة. لكن بصفتي متاضلة

<sup>(1)</sup> أنظر مقال مارك ماكشون برتون معترضاً في *Choir magazine* عدد حزيران/يونيو 2001.

<sup>(2)</sup> أنظر مقال كلاوس شواب «الطاقة العالمية».

<sup>(3)</sup> Klaus SCHWAB, "The World Needs A Bigger Scope", *Newsweek International*, 23 juillet 2001.

معنية بالأمر لا يمكنني سوى التعبير عن قلقي حين أفكر بالنظريات الوراثية المشروعة التي سادت في القرن الماضي وبكيفية تطبيقها على البشر - ألمع هنا بالطبع إلى النظام النازي. في الوقت الحاضر، وفيما لا يمتلك الجاهلون بعلم الوراثة - وأنا منهم - سوى معلومات قليلة غير واضحة حول نظريات التناسل الخلوي وإنتاج الأجنة ومشروع الجينوم البشري<sup>(1)</sup> الذي يحتوي على المعلومات حول الوراثة، يصعب علينا أن نفكر إن كانت الفوائد الطبية لهذه الاكتشافات ستزاهي حداً أخلاقياً، أو أن الحاصلة الوحيدة ستكون على الصعيد العالمي نوعاً من التمييز من جراء إنتاج طبقة مكونة من أفراد متميزين جينياً. إن هذا التوجه العلمي نحو سيطرة جديدة يفتح للباب على مصراحيه أمام ممارسات منصرمة، وإن لم تكن مقصودة. فذاك أنه حتى في مجالات الطب المتعارف عليها، وفيما تتزايد الفروقات الاقتصادية التي تباعد بين الأغنياء والفقراء، نرى أن الأغنياء - وهم بشكل أساسي من الغربيين والبيض - وليس الفقراء - وهم بشكل عام من أصحاب البشرة الداكنة - هم الذين يمتلكون الوسائل لمقاومة الأمراض، والعيش بصورة أفضل ولمدة أطول.

هذا هو وجه المنصرمة؛ ويتوجب على الباحثين العلميين أن يغيروا على السؤال.

<sup>(1)</sup> لقد نشر الطبيب الفرنسي ليليت حول الجينوم البشري، خريطة الجينوم البشري التي تملكها أكاديمية العلوم من المجلس القومي في لغوي على المعلومات الجينية. انظر.

Nicholas WADE, "Tapping The Human Reef", Sunday Independent, Johannesburg, 22 July 2001.



## الجينات وتصرفات الفرد العنصرية والإيالة الجينية: نحو معاهدة دولية للحفاظ على الجنس البشري؟ جورج اتاس

ما من شك في أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن علم الجينات البشرية. ولن يكون للتكنولوجيا الجينية لعلم الجينات القدرة على التأثير على التصرفات التي نقوم بها إزاء أنفسنا وإزاء الآخرين فحسب، وإنما أيضاً -وهنا تكمن الأهمية الكبرى- التأثير على نظرتنا لأنفسنا وللآخرين.

في الماضي غالباً ما دفعت التصورات السطحية المتبادلة باتجاه العنصرية. والعنصرية بتعريفها المبسط هي «النظرية التي تعتبر العرق حاملاً لمواصفات وطاقات إنسانية مميزة»<sup>(1)</sup>. من هنا فإن التهافت على تحليل الجينات، خاصة في المجموعات التي طالتها تصنيفات عرقية، يمكن أن يؤدي إلى ربط الجينات بتصرفات الفرد بالاستناد إلى مواصفات قائمة الحمض النووي، ونحصل بالتالي على نتائج تحمل غرراً أكبر مما شهدناه في ظاهرة العنصرية. إن مصطلح «الانتقاء الجيني» *genisme* لم يتم الاعتراف به رسمياً ويمكن تعريفه على أنه النظرية التي تقوم على اعتبار الجينات حاملة لمصائص تحدّد إمكانيات وتصرفات الأفراد وتفرّق بينها.

<sup>(1)</sup> لفرانسوا تروكلورد - ط - 2- منشورات جامعة أوكسفورد 1999

أما المحصلة الثانية لعلم الجينات الجديد فهي الوقوع في تجربة استخدام ما نمتلك من مقدرات مستجدة من أجل تحويل فواتنا، فنسمى لخلق «طفل أفضل»، بل لخلق مجموعة من الأصناف الجديدة لكائنات «ما بعد الإنسان»، وهي احتمالات ته الأندرس هاكسلي (Aldous Huxley) لئلا تخاطرنا في كتابه «أفضل العوالم». إن هذا للعالم الذي نكلم عليه هاكسلي يستدل لخلق ظروف نتحكم بها من أجل إخضاع صف من الكائنات البشرية «الدونية» لئلا صف آخر من الكائنات «المخوقة» جيئاً.

وقد يكون هناك مخرج أكثر معقولة يتمثل بالإبادة الجينية، ويقضي بأن يُلغى الناس القدامى الكائنات الجديدة أو العكس. وسوف أعرض باختصار لذهن الخطرين وأقترح الوسائل التي تحول دون ذلك.

### كلية جينية أم انتقاء جيني؟

إن الأمل الكبير الذي يحدو البحث الجيني يكمن في تمكنه من أن يبرهن علمياً أن البشر متساوون في جوهرهم، وفي هذا البرهان ما يجعلنا نعزف عن ميلنا لئلا إقامة التمييز بين البشر. ولقد أنجز البحث الشق العلمي من هذا العمل. هكذا أمكن كريس سينغر المسؤول في متحف التاريخ الطبيعي أن يقول بعد أن نشرت أول خريطة للجينوم البشري الصيف الفائت: «إننا جميعاً أفاع، فيما لو خلعتنا جللدنا ونظرنا تحت». وعبر بعض المختصين بعلم الجينات عن الفكرة ذاتها بصيغ مختلفة. فقال أحدهم: «لا يمتلك العرق مشروعية إلا بقدر سيطرة الجلد». وقال آخر: «ليس للعرق أي سند علمي: لا يوجد أي نوع من الجينات ترسم حدوداً للأعراق». وأخيراً يقول كريس فانتر المسؤول عن المشروع الخاص لخريطة الجينوم البشري: «إن العرق هو مفهوم اجتماعي وليس علمي. لقد تطورنا جميعاً منذ مائة ألف عام انطلاقاً من نفس العدد المحدود للقبائل التي هاجرت من أفريقيا لتستمر العالم»<sup>(2)</sup>.



هكذا يبدو أن الأمور تسير بشكل جيد، ويتوجب علينا أن نشكر الاختصاصيين بعلم الجينات على هذه الرسالة المعادية للعنصرية التي وتجهوها إلى الجمهور. لكن للأسف إذا كانت هذه الرسالة تقضي على العنصرية، فإنها يمكن أن تعزز نظرية الجينات كمحدد لتصرفات الفرد التي تمثل الوجه الآخر السيء للعملة ذاتها. كيف ذلك؟ ذكر أريك لاندر المسؤول عن البحث الجيني في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا أنه وإن كنا متشابين جينياً بنسبة 99%، فإن فارق الواحد بالمائة يمثل في الجينوم البشري ثلاثة ملايين من حالات التباين. وكل حالة تمايز جيني يمكن أن تشكل أساساً «شبه علمي» لتمييز يستند إلى قاعدة جينية. إن أهم الاختصاصيين في الجينوم يدركون هذا الأمر، وقد طلبوا إلى السلطات العامة أن تسنّ قوانين تمنع التمييز الجيني في مجال الاستخدام والضمان الصحي والتأمين على الوفاة والإعاقة. إلا أن اهتمامنا يجب ألا ينصب فقط على مجال التمييز. فالأهم من ذلك هو تأثير معرفتنا بالجينوم الذي يمتصنا على طريقتنا في مواجهة حياتنا وإمكاناتنا، دون أن ننسى بالتأكيد الطريقة التي يواجهها بها أصدقاؤنا وعائلتنا. يقول الاختصاصيون أن فك شفرة الجينات الوراثية يتيح لنا أن نفهم الحياة على صعيد الجزيئات. إلا أننا لا نعيش حياتنا على صعيد الجزيئات (لا الفترة ولا ما دون الفترة)، وإنما ككائنات بشرية من لحم ودم. إن هذا المفهوم الاختزالي الذي يجعل من البشر مجموعة من الجينات هو في أساس نظرية تأثير الجينات على الاختلاف بين الأفراد.

ما يشهد على ذلك هو مشروع البحث الذي ألفني والمختص لتتبع الجينوم البشري، والذي كان يقضي بجمع نماذج من الحمض النووي لسبعمائة مجموعة عرقية منمذلة حُرّف عنها أحيانا على أنها «قبايل» في طريقها إلى الاندثار. وكان مبدأ هذا المشروع يقضي بإيجاد طريقة لسحب عينة من الحمض النووي من هذه الشعوب، والمغاية من ذلك ليس مساعدتها وإنما إجراء أبحاث علمية عليها. ولقد قامت هذه الشعوب في العالم بأسره،

ويكل وضوح وعزم، برفض هذا المشروع المشبوه والاختلال وشدّت على الانتصار لحقوقها الإنسانية.

من الثابت «أنا جميعاً أفارقة فيما لو خلقنا جلدنا ونظرنا تحت». ولكن من الثابت أيضاً أنه لو لمزجنا أن نفثش عن الفروقات الجينية -بالاستناد إلى فاروق الواحد بالمائة في الحمض النووي- فإننا سوف نجد الفوارق ونستخدّمها واحداً ضد الآخر. وهذا ما عبّر عنه أريك جوانكست بقوله: «مهما كانت الامكانية المتوافرة لدينا لكي نبرهن نقاط تشاركنا الكبيرة، فإن البحث في جينوم المجموعات السكانية حين يركز على تباين الفوارق سوف يُتّج لا محالة أسلحة علمية تصب في اتساع الهوة الاجتماعية بين البشر، علماً بأن هذه الهوة قائمة أصلاً».

لن يكون من السهل الحلول دون أن يحل البحث في الاختلاف الجيني محل العنصرية، ذلك أنه يستبدل فوارق لون البشرة بالفوارق الناجمة عن الجينات الوراثية. من هنا علينا اللجوء إلى تمييزين احترازين. الأول يتناول علم الوراثة ويقضي بحماية الحياة الخاصة للناس. فليس من المقبول إطلاقاً أن نحلل جينات أي كان دون إذن صريح، ولا السماح بالطبع بالقيام «بخرائط جينية لتكوين الأفراد». والثاني يقضي برفض المشاريع التي تسلم ظاهرياً بالعلم وتدّعي تحديد الفوارق الجينية بين الأعراف.

#### الإبادة الجينية القادمة

إن القيام بتحليل الجينومات البشرية من أجل رصد الفوارق بفتح الباب واسعاً أمام مظاهر جديدة من العنصرية. كما أن استخدام علم الوراثة الجديد من أجل السعي للتوصل إلى خلق «الكائن البشري الأفضل» بواسطة الهندسة الوراثية تُعتبر ممارسة تتخطى التمييز، لأنها قد تُفضي إلى الإلغاء بفتحها الطريق أمام مشروع الإبادة الجينية. هل هناك تبرير للكلام على هذا الموضوع بمثل هذه المدة؟

إن مشروع الهندسة الوراثية ينطلق من إعداد نسخة جينية لكائنات بشرية

عن طريق نقل نواة خلايا من الجسم - وهو أسلوب يُعرف باسم الاستاخ. فالاستاخ الذي يقضي بخلق طفل يُعتبر نسخة جينية مطابقة لكائن بشري موجود هو امتنان للكرامة الانسانية، لأنه من جهة يحتزل فردانية وحرية الطفل المستنسخ، ومن جهة أخرى يجعل من هذا الطفل نتاج إرادتنا وتكنولوجيا جيتنا. والخطر المباشر يكمن بالطبع في أن تحوّل حقوق الأطفال المستنسخين المعبرين كمسألة مُتجعة إلى موضوع شكوك، وأن يُعامل البشر المستنسخون بالقياس إلى الأصل وكأنهم مواطنون من الدرجة الثانية.

إلا أن الاستاخ لا يعتبر سوى بداية لمشروع الهندسة الوراثية. والمرحلة القادمة تتجه إلى السعي إلى «معالجة» أو «رصد» الأمراض الوراثية، ومن ثم «تحسين» أو «تدعيم» الخصائص الجينية، من أجل خلق إنسان متفوق أو «ما بعد إنساني». ومن المعقول أن يُقضي هذا المشروع إلى إيادة جينية، ذلك أنه لو نظرنا إلى تاريخ البشرية فانه من غير المحتمل على الإطلاق أن ننظر إلى تلك المخلوقات «ما بعد البشرية» على أنها تساوى معنا في الكرامة والحقوق أو أن ننظر هي إلينا على أننا متساوون معها. في المقابل، من المعقول جداً أن ننظر إليها كتهديد لنا، وأن نسعى إذن لتطويقها أو بكل بساطة لقتلها قبل أن تقتلنا. على عكس ذلك، يمكن لهذه المخلوقات أن تعتبرنا (نحن، أفراد البشرية العادية) كجنس منوط، لا يتنحى بالحقوق الانسانية ولا يصلح إلا للخصم أو قد تُعطى الأفضلية للقضاء عليه.

تلك هي إمكانية الإيادة المستنفة إلى الفروقات الجينية التي أسميتها «الإيادة الجينية» والتي تحوّل التعديلات الجينية الاحتمالية على الجنس البشري إلى سلاح تدعيم شامل، والباحث في علم الوراثة المتصل من أي قيد إلى إرهابي بيولوجي. قد يبدو في الأمر مبالغ، لكن لو نظرنا إلى خلاصات أحد التقارير الصادرة مؤخراً حول عدم التمكن من الرصد المسبق للإيادة الجماعية في رواندا، فإن العجز عن التدخل لإيقاف المجزرة لم ينتج بالضرورة عن عدم فهم تشابك الأحداث، ذلك أن التنصل من تحمل المسؤولية نجم

عن ضعف سياسي وأخلاقي أو عن نقص في الخيال، وليس عن نقص في المعلومات. لكن ما يمنحنا بعض الأمل في علم الوراثة الجديده هو أنه يتيح لنا أن نلقي على جئنا نظرة جديدة أكثر عمقا وساعدنا على تكوين ما يستبه فاكلاف هافل (Vaclav Havel) «ضمير النوع». هذا الضمير الذي يسهل على نوعنا البشري سباعدنا على تحييل النتائج الممكنة لعلم الوراثة، ويمحنا على اتخاذ الاجراءات الناجمة لكي نتجنب كوارث محتملة.

### ما للعصل؟

اننا نتوقع من علم الأحياء الأخلاقي أن ينقذنا من الأضرار المحتملة لعلم الوراثة الجديده، لكن بقدر ما يقى هذا العلم مرتبطا بالقرارات الفردية التي نؤخذ في إطار العلاقة بين الطبيب والمريض، فإنه لن يساعدنا في مواجهة المشاكل التي تطرح على صعيد النوع. إذا كان بإمكان علم الأحياء الأخلاقي أن يساعد، فسيكون ذلك ضمن إطار ذات فعالية محتملة أكبر يرتبط بمنطق وتطبيق حقوق الإنسان على المستوى الدولي. بنظري، ان إعلان بعض أصحاب البدع وكذلك الأفراد الذي يتصرفون وكأنهم على هامش المجتمع، عن نيتهم القيام بعمليات استنساخ بشري هو تهديد يشكل مناسبة للعالم لاتخاذ التدابير الاحترازية التي كان يصعب، بل يستحيل اتخاذها في ظروف أخرى.

بصورة أكثر تحديداً، اعتد أنه أمر حكيم ومسؤول اليوم أن نفرح أن يؤدي إعلان اليونسكو حول الجينوم البشري وحقوق الإنسان، وكذلك الرفض العام من قبل الشعوب والدول في العالم لمشروع الاستنساخ البشري، إلى إقرار معاهدة رسمية حول «الحفاظ على الجنس البشري». وعلى هذه المعاهدة أن تحظر التفتيات التي تجري تعديلاً على الجنس البشري، والاختبارات التي تهدد هذا الجنس. ويجب أن تحظر بنوع خاص التفتيات التي تهدف إلى تعديل الخصائص الأساسية الإيجابية للكائن البشري. إذ

التعديل الذي نفضله هنا يأتي من إمكانية جعل إحدى الميزات الإنسانية اختيارية، كما هي الحال في التناسل الطبيعي، عبر اللجوء إلى الاستنساخ - وهو تناسل غير طبيعي - حيث يصبح التوالد الطبيعي إحدى الطرق التي يمتلكها الإنسان ليكون له أولاد. كما أن التعديل يمكن أن يشمل إمكانية المس بالشفرة الجينية للجنين بحيث يأتي الطفل متحمياً لنوع بشري متدنٍ المستوى، بل إلى نوع بشري جديد.

وهناك اختبارات أخرى لا بد من حظرها، وهي تلك التي تهدد مجمل الجنس البشري ونموه بالمخاطر، مثل الاختبارات التي تسعى لزراعة أعضاء خنزير في جسم الإنسان، مما قد يتسبب مجدداً بمرض بعض الفيروسات المميتة، مثل السيدا.

إن معاهدة كهذه يجب أن تتضمن كذلك آلية تطبيقية ديمقراطية تحتل على تحمّل المسؤولية، مع جهاز متابعة ومراقبة. في هذا الإطار لا يمكن لأي اختبار للتقنيات التي تؤدي إلى تعديل الجنس البشري أو تهليده أن يكتب شرعيته، دون مراقبة مسبقة من هذا الجهاز وأخذ ملاحظته. وتطلب هذه المعاهدة من الباحثين العلميين ومن الشركات أن يقدموا تبريراً يثبت أهمية تجاربهم فيما يخص الجنس البشري، كما تطبق عليهم في التجارب التي تعذل أو تهدد الجنس البشري مبدأ اتخاذ الاحتياطات الضروري المطبق في مجال البيئة.

إننا نميل إلى ترك العلم يقودنا إلى حيث يريد. إلا أن العلم اكتسب من السلطة ما يجعله يقدر على تعريضنا إلى خطر انتحار الجنس البشري، بالقدر الذي يمكنه تحسين حياتنا. لذا لا يمكننا الاستقالة لمدة أطول من مسؤوليتنا المشتركة التي نشد أو أصرنا كأعضاء في نوع واحد.

وصفت نادين غوردنر في روايتها المزعجة «السلح المزلزل» والتي تناول فيها وضع أفريقيا الجنوبية في حقبة ما بعد نظام التمييز العنصري، وصفت كل من هارالد وكلوديا ليندغارد (Lindgard) والذي أحد الشباب الذي قتل صديقه كما يلي:

لم يكن أفراد عائلة ليندغارد عنصريين، لو اعتبرنا أن العنصري هو ذلك الذي يشتر من لون بشرة يختلف عن لون بشرته، أو ذاك الذي يعتقد أو يريد أن يعتقد بأن كل الذين لا يشاركون معه في لون بشرته أو دينه أو انتمائه الوطني هم دونة مستوى فكرياً وأخلاقياً. ما من شك في أن مهنة كلوديا [الطب] أعطتها الدليل على أن لحمنا ودمنا وعذابنا هو واحد مهما كان لون بشرتنا. بدوره وجد هارالد هو أيضاً بالتأكيد الدليل ذاته من خلال دينه الذي علمه أن البشر جميعاً خلق الله، على صورة المسيح، وهم جميعاً متساوون. ومع ذلك، لم يكن أي منهما قد شارك في التحركات، ولم يحتج أو يشارك في التظاهرات، ولم يرفع الصوت للدفاع عن رأيه. كانا يعتبران بكل بساطة أن هذا النوع من التصرفات لا يتلاءم مع شخصيتهما؛ كما لو كان ذلك قدراً لا يرد - مثل فصيلة الدم - وليس بسبب نقصان الشجاعة لديهما<sup>(1)</sup>.

كان لا بد من عمل مباشر لكي تنكسر حلقة نظام التمييز العنصري. ومع أن عائلة ليندغارد تعتقد بأن هناك قدراً جينياً لتصرفات الناس، فلا توجد أية جينة (ولا خصائص دموية) تشكل مفتاحاً أو علماً لعدم التحرك بوجه الانتهاكات التي تهدد اليوم حقوق الإنسان. إن عدم الوقوف في وجه البحث الذي يسعى للربط بين الجينات وتصرفات الإنسان ليس خياراً. لا بد لنا من العمل سوية من أجل الحث على حماية السرية فيما يخص التركيب الجيني، والتعليم من الاستنساخ، ومن تطبيق الهندسة الوراثية على البشر، والعمل على نشر وحماية حقوق الإنسان الشاملة التي تركز على الكرامة والمساواة. ما لم يتم عمل شامل على مستوى النوع البشري، فإن البحث في تأثير الجينات على تصرفات الأفراد سيتخطى بعيداً مخاطر العنصرية ليؤدي إلى خطر أكبر يحصل تمبراً للكرهنا. نحن جميعاً أفارقة. نحن جميعاً بشر.

<sup>(1)</sup> نادر «السلام للنزلي» لغيت فرديري

## الجينوم والبيولوجيا والعنصرية أكسال كهن

في 12 شباط/فبراير 2001 نشرت اثنان من أكبر المجلات العلمية في العالم، Science و Nature، ونفس الوقت، صيفتين لقائمة الجينات الوراثية البشرية (الجينوم)، واحدة توصلت اليها بالتعاون فيما بينها مجموعة من المخابر الجامعية من بلبلان مختلفة، والثانية كانت ثمره جهود شركة اميركية خاصة «ميليرا جينوميكس». هكلما أمكننا التعرف الى أن الانسان يتكوّن من عدد من الجينات يقارب الـ35 ألفاً، لا تختلف إلا قليلاً من شخص لآخر، وأن الأسس النروجينية الأربعة لحروف الحمض النووي الأبجدية المتمثلة بحروف A,C,G,T تؤلف سلسلة مترابطة من 3.2 مليار من الرموز التي تصلنا بالوراثة من أبونا. ولقد نبيّن أن ترابط هذه الأحرف على مستوى الجينات لا يختلف إلا بنسبة واحد على عشرة آلاف بين رجال أو نساء يتحدرون من إفريقيا أو آسيا أو أوروبا. ولقد تُعشّ المحللون في كافة أنحاء العالم من تمكّن الانسان من التمايز جهلاً للعدد القليل من الجينات، التي لا تزيد عما نجده لدى الثدييات، ولا تشكل سوى ضعفين فقط لجينات حشرة مثل ذبابة الفاكهة، وتزيد أكثر من الثلث عما لدى دودة الأرض وأقل من ذلك لدى اللففدحيات والنباتات، مثل الفمخ وزهرة التوليب. أن التشابه الكبير

بين جينوم الأشخاص المتحورين من مجموعات عرقية مختلفة، ومن مناطق متباعدة، آثار نوعاً من الارتياح، لأنه قدّم برهاناً على أن لا وجود للأعراق، وبالتالي ما من تمييز ممكن للعنصرية، مما يعزز الأمل باندثارها قريباً.

اني أعشى للأسف أن نكون قد تسرعنا في أحكامنا، إما عن جهل، وإما تحت تأثير مقولات ايدولوجية. لا بد لنا أولاً من العودة إلى الدور الذي تلعبه الجينات. لا توجد بالطبع أية جينة على الإطلاق مؤثرة على المواصفات الجسدية أو النفسية أو العقلية أو السلوكية، لتحتم أن يكون لكان مثل الإنسان يتمتع بهذا القدر من المعرفة المتطورة عدداً أكبر من الجينات مما لدى حيوان بسيط. وفي الواقع، إن طريقة عمل الجينات - أي الآلية التي تؤثر في خصائص الكائنات الحية - هي طريقة تركيبية، على صورة تركيب الكلمات الذي يعطي معنى للجملة أو للنص. فليس عدد الكلمات المستعملة هو الذي يعطي قيمة أدبية لنص ما، كما أن عدد الجينات ليس هو الذي يفسر اتساع القدرات الكامنة لدى البشر. وأنا هنا أستخدم عمداً مصطلح «قدرة كامنة» لأن تركيبة الجينات لا تؤمن سوى إمكانية بالنسبة للفرد الذي يتبلور طاقاته عبر الاحتكاك بجماعة من أقرانه. فلو نشأ طفل في عزلة وترعرع بين الحيوانات، فإنه سيتطور وفق نموذج الأطفال للتوحشين الذين وُصفت تجاربهم كثيراً عبر التاريخ، قبلوا غير قادرين على بلوغ المقدرات الذهنية التي تميز الجنس البشري. إن تأثير التركيبة الجينية يبين أن فروقات جينية بسيطة يمكن أن تكون لها نتائج هائلة على الكائنات، يشهد على ذلك الاختلاف الواضح في الشكل والطاقات بين الإنسان والقرود الكبير (الشبانزي) وهما يشتركان بنسبة 98,4% من الجينات المشابهة.

إن ايدولوجية «التأثير الجيني الشامل» التي تقول أن الجينات تحدّد بصورة مباشرة مزاجاً وتصرفات الأفراد والمجتمعات الانسانية، لا تزال شائعة. وقد كانت هذه النظرية في أساس صدمة الكثيرين، الذين وجدوا أنفسهم أمام حقيقة مزعجة مفادها أن الإنسان لا يمتلك من الجينات أكثر مما للحمار أو



لنور، بل اقل بكثير مما للصفدح. هذا بالإضافة الى نوع من الأفكار المسبقة التي تختص به وراء بعض الاعلانات المثيرة - التي لا تستند كثيراً الى العلم - حول تحديد جينات الذكاء، والعدوانية أو الكثير من الموصفات الغريبة. ان العلاقة مؤكدة بين استمرار مثل هذه الابدولوجيات المرتكزة على الحتمية وبين العنصرية؛ ويمكن أن نتخيل مثلاً الأضرار التي يمكن أن تنجم بين السكان المهينين غالباً للاقرار بالقدرة المطلقة للجينة، حين يتم الاعلان في وقت واحد عن تحديد منطقة لأحد الصبغيات لها علاقة بالذكاء، وأن هذه المنطقة تتخذ أشكالاً مختلفة وفق الاثنيات. ان التشابه الجيني للبشر في العالم بأسره والذي أثبتته دراسة الجينوم، ليس كافياً للأسف لكي يجنبنا تهديد البيولوجيا التي تمنح نحو العنصرية، وذلك يعود لصفتين من الأسباب.

من جهة، ان الطبيعة التركيبية لتأثير الجينات يجعل أن مروقات بسيطة جداً يمكن أن تكون لها نتائج هامة على الكائنات. ومن جهة أخرى، ان التأكيد على أن العنصرية غير شرعية، لأنه على الصعيد البيولوجي، والجيني على وجه الخصوص، لا وجود للأعراق، يتضمن الاعتراف بأنها لو وجدت فإن العنصرية يمكن أن تكون مقبولة. إلا أننا لا نجد اهداً في هذا التحليل أساساً للعنصرية، ولا تبريراً لمعاداة العنصرية. ان الأعراق البشرية لا توجد بالتأكيد بالمعنى ذاته حين نتكلم على الأجناس الحيوانية المختلفة. فالشكل الخارجي لفصيلة معينة من الحيوانات يبدو متشابهاً نسبياً، ولا يتيح أي التباس مع فصيلة أخرى. لننظر الى كلاب الحراسة والى كلاب الكانيش، الى أحصنة الحراثة الضخمة والى أحصنة الفروسية الأصيلة، فإننا نرى أن التشابه ضمن الفصيلة الواحدة يأتي حصيلة جهد مربي الحيوانات. أما في حالة الجنس البشري، فإن تنوع نماذج البشر يكسب أهمية كذلك، لكنه يتواصل بفعل التلاقي المستمر بين الشعوب. فكل البشر متشابهون بالفعل جينياً الى حد كبير، لأن جذعهم المشترك يعتبر شاباً من وجهة نظر تطور الحياة، ذاك أنه عاش في أقصى حد منذ 200000 سنة في افريقيا. ويدور ان سكان كل القارات يتمتعون

الى شعب واحد غادر افريقيا ضمن مجموعات منذ حوالى 70000 سنة. ان لون البشرة الذي يلعب دوراً كبيراً في الأحكام المسبقة العنصرية، لا يعكس الكثير من الاختلاف الجيني، ولا يعدو كونه ظاهرة اسمرار الجلد تدريجياً بقدر ما تنتقل من الشمال باتجاه خط الاستواء. ان معدل التنوع الجيني بين أفراد يسمون لى إثنية معينة يفوق معدل التنوع بين إثنتين مختلفتين حتى ولو كانتا في الظاهر غير متشابهتين على الإطلاق، كما هو الحال بين سكان من أصل اسكاندينافي وآخرين من أصل ميلانيزي في أفريقيا السوداء.

هذا البرهان العلمي الذي لا بد منه، يُخشى ألا يكون كافياً. أولاً، لأنه لا يؤثر إلا قليلاً على النظرة الحيادية للناس العائدين الذين لا يجهدون صعوبة وهم في الشارع، في التعرف لى الناس من سحائبهم الصفراء والبيضاء وال سوداء، وفي التمييز بين المتوسطين ذوي البشرة السمراء والاسكاندينافيين ذوي البشرة الشفراء. ثانياً، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار الجذور الاجتماعية والاقتصادية العديدة للعنصرية التي تكون في غالب الأحيان انعكاساً للفقر الحياتي والمعيشي، كما هي حال السكان المحرومين في المدن الكبرى. ثالثاً، وعلى وجه الخصوص، لأنه ويعكس ما يُظن، هناك القليل من الصلة بين واقع الأعراق والعنصرية. بالفعل، يستطيع اي شخص أن يلمحظ أن أسوأ مظاهر التطرف العنصري تتلام جيداً مع عدم وجود أعراف بشرية. ففي يوغوسلافيا السابقة كانت أشنع التصرفات العنصرية هي تلك التي تواجّه فيها السلافيون فيما بينهم، بين من اعتنق الكاثوليكية (الكروات)، والاسلام (البوسنيين)، والأرثوذكسية (الصرب). واعتقد أنه بإمكاننا بسهولة أن نضرب أمثلة عديدة تذهب في الاتجاه نفسه في آسيا وأفريقيا. ففي خطاب العنصريين الحاليين، لم يعد الكلام على أعراف لا تتواءم أو لا تتساوى فيها بينها، وإنما على عادات ومعتقدات وحضارات. ما يُثار الآن هو مسألة صدام الثقافات. وما يُرفض ليس بالتحديد الانسان الأسود أو الأبيض أو الأصفر، وإنما نوع مأكّل الآخرين وشعائهم وروائعهم واصواتهم.

ان نساعد موجة التميّط الثقافي وفرض الناهج الغربية الذي واكب العولمة الاقتصادية، أتى في اغلب الأحيان، وكرد فعل، الى ميل لانطواء الجماعات على نفسها. انها ردة ارتكاسية لحماية المذات في وجه حضارة غنية ومهيمنة، في استعمار لتهديد مزدوج: العزل وقندان الجلود. اتنا نتوصل أحياناً الى «المميز عصري» ثقافي حقيقي تحت الضغط المزدوج للمطالبة بالحفاظ على هوية الأقليات، ولعدم التسامح - أو ما هو أسوأ من ذلك أحياناً - لاحتقار الاكثرية وعدم اعتبارها. والحالة هذه، هناك في هذا النوع من انطواء المجموعات الرقضي، توجهه يبدو لي لا إنسانياً. ذاك أن ما يميّز الحضارات وتطورها هو التبادلات الثقافية. فالقنيتليون تأثروا بالحثين والسومريين والآشوريين والبابليين الذي توصلوا بدورهم مع مصر واليونان. أما الآشوريين في غربي ايطاليا الذين تأثروا بفنون وتقنيات اليونانيين والفينيقيين، فكانوا في اساس الثقافة الرومانية. وهذه الثقافة حين امتدت الى بيزنطية تلوّنت بالحضارة اليونانية، واستوعبت الكثير من المنجزات الشرقية.

لقد مرّت دينامية المجتمعات البشرية دوماً بالتبادلات والاستعارات الثقافية، التي - ويعكس التميّط الذي تفرضه حضارة مهيمنة - تُرسي التنوع وتفتح آفاق واسعة أمام تطور الفكر الانساني. والدور الذي لعبته الموسيقى والرقص والنحت الافريقي في بروز الفن الغربي الحديث خير دليل على هذا التلاحق. على العكس من ذلك، لا تبادل الأجناس الحيوانية عاداتها أبداً وإنما تحافظ على خصائص طبائعها التي لا تتطور بشكل أساسي إلا بفعل تقلبات جينية أو بيئية.

ان التنوع البشري لا يكون عامل غنى مشترك، إلا إذا اقترن بالتبادل. ان للتميّط كما للانطواء على الذات المفعول نفسه: في الحالتين يبقى الحوار عقياً ومهلك الحضارة.

في المحصلة، لا تقدم البيولوجيا ولا علم الوراثة الحديث أي إثبات

يدعم الأفكار المسبقة العنصرية، ويقع بالتأكيد على عاتق الباحثين العلميين مسؤولية رفض الأطروحات القائمة على البيولوجيا التي غالباً ما تُستحضر في هذا المجال. إن ذلك الرفض قد سهل نسبياً، لكنه بالتأكيد لا يكفي، طالما أنه من المسلم به أن العنصرية ليست بحاجة للواقع البيولوجي للأعراق كي تستشري. في المقابل، ستقع في تفسير خاطيء لو حاولنا محاربة العنصرية بالاعتماد على العلم، إذ لا يوجد بالفعل نموذج علمي للكرامة الإنسانية، والأمور يرتبط بمفهوم فلسفي. من هنا فإن محاربة العنصرية، من أجل الاعتراف بـ تساوي كرامة البشر، بغض النظر عن تنوعهم، يتخذ قبل كل شيء طابعاً أخلاقياً، وهو انعكاس لقناعة راسخة ليست بالتأكيد وبإلبي شكل من الأشكال وفقاً حصراً على العلم.

## العنصرية كممارسة ناجمة عن الخيال أشيل مبجي

بالرغم من التقدم في مجالات المعرفة المختلفة فإن أطروحة الوحدة الأصلية للجنس البشري تلقى الاعتراض في المجال التطبيقي وخاصة على صعيد المخيلة. إن التمييز بين التطبيق وبين الخيال فيما يختص بالعنصرية يبقى موضع تساؤل، ذلك أن المخيلة العنصرية تشكل بحد ذاتها ممارسة حقيقية اجتماعية وثقافية. وهنا ما يفتر استمرار الأفكار الثابتة العنصرية، بل ظهور مظاهر جديدة للعنصرية في كافة أنحاء العالم تقريباً، بما في ذلك داخل المجتمعات التي تصف للوهلة الأولى بتجانسها الثقافي والتي لم تتعرض إلا بصورة محدودة لضغوطات الهجرة السكانية.

### فكرة مسبقة دون أسس؟

ليس باستطاعتنا بالفعل أن نفتر كيف أن العنصرية لا تزال قائمة، فيما «العرق» غير موجود في واقع الحال. لأنه إذا كان العرق غير موجود أين يكمن إذن أساس العنصرية؟ ما هي طبيعة هذه الفكرة الثابتة التي تستند لل فراغ، وما هو محرك هذا الفراغ؟  
- كمن بالفعل ألا يكون العنصريون سوى جهلة يجهلون أنفسهم، بقدر

ما يؤمنون بشيء غير موجود. في هذه الحال تكون العنصرية حصيلة معتقد بجهل معتقوه عدم وجود أي أساس عقلائي له. فلو كان الأمر كذلك لما كانت المعرفة كضلة لوحدها باستتصال العنصرية. ان الإيمان والمعرفة يشاركان بالفعل بطريقتين مختلفتين في تكوين الأحكام وتشكيل القيم، وليس من المؤكد أن يكون العقل هو النافذ الأفضل للإيمان. فالعقل والإيمان يستندان الى تعريفيين متناقضين للحقيقة. ان حقيقة العلم لا تكفي لزراعة حقيقة للمعتقد. من هنا فإن العلم والمعرفة لا يكفيان بالضرورة للشفاء من العنصرية.

لذا يبدو من الأهمية بمكان ان ننقل من النظر الى العنصرية كمفهوم سوسيولوجي بحث (أي كفكرة ثابتة مبسطة يمكن التخلص منها بواسطة المعرفة والعقل) الى اعتبار الفكرة الثابتة العنصرية كعامل مساهم في الاقتصاد النفسي نجد محدداته ومدلولاته الأساسية ما وراء الخط الفاصل الذي أفترقه عصر الأنوار، هذا الخط الذي يضع حداً بين العقل من جهة واللامعقول والخيالي من جهة أخرى. هكذا سوف نكتشف أن قوة العنصرية تكمن في كونها تربط بين العقل واللامعقول والخيالي بصورة فريدة جداً.

ان هذا الربط الفريد يستند الى حدث طارئ، أو الى أساس اعتباطي هو الجسم البشري، عن طريق عامل اعتباطي يرتبط بتكوين البشر أيضاً ويحتل بلون البشرة. والعنصرية لمحوّل هذا العامل التنفسي الى حاسة لكل المخاوف والرغبات والدوافع المضرة والتي يصعب البوح بها في غالب الأحيان، بل لمحوّلها الى تركيبة نفسية تتخطى الموضوعية وتتغذى منها في آن، مفسحة المجال أمام انتاج الكثير من المعاني الواحية واللاواعية والتي لا يستطيع أي شخص أن يسيطر عليها كلياً، لأنها في الواقع تنتمي في صميمها الى عالم وعمل الخيال.

الى جانب هذا البعد السيكولوجي للعنصرية، لا يمكننا كذلك ان نهمل العوامل السوسيولوجية الخالصة التي تساهم في انتاج العنصرية في

العالم للمعاصر. فخلال العقود الأخيرة، وعلى مستوى شامل، كان لعدد من التناقضات أن يفتح الباب أمام شطحات الخيال العنصري.

فالتناقض الأهم هو من دون شك ما نتج عن الانتقال المعتم للأفراد والممتلكات والرموز (وهو ما يُعرف بالعولة، والذي قام عالم الإناسة الفرنسي أرجون أبادوراى بدرسه وتحليله بصورة سديدة في أبعاده الثقافية). إن الوجه السيء لهذه الحركة لا يمثل فقط بتزايد المشاريع الثقافية والسياسية والحقبة التي تركز على إحياء الفروقات مجدداً، وإنما أيضاً بتكاثر الممارسات الدقيقة والسياسات التي تهدف إلى مراقبة وتنظيم ولحميد، بل في بعض الحالات إلى تدمير بعض السكان المنبرين زالدين.

لقد اتخذت العولة على الصعيد الشامل صيغة التنقل المتسارع للأفراد والسلع، والسرعة الحافظة لانتقال الصور، وبروز عالم من التدفق الذي - رغم انطلاقه من مكان محدد - يتم استيعابه وتبنيه محلياً في خالب الأحياء. لقد أطلقت العولة مرحلة جديدة مما يمكن أن نسميه «تاريخ الحركات».

إن هذه المرحلة تتم في إطار يتم بعملية مزدوجة من إبعاد الإقليمي/الإسترجاع الإقليمي، وهي تقود إلى تراتيات جديدة بين مصادر الإنتاج والاستهلاك، بين المدن العالمية الكبرى التي تزدهر مهامها تعقيداً وبين محيطها الإقليمي. ومن المظاهر الأساسية لحركة «الإبعاد الإقليمي» هو نشوء مدن كبرى، وهي تجمعات ثقافية حقيقية متشرة ووجامعة لأجناس مختلفة، غالباً ما يتناقض وجودها مع المفاهيم التقليدية للدولة - الأمة.

إن الأشكال الجديدة للمنصرية المرتبطة بهذه العملية المزدوجة تتم بثلاثة مظاهر. الأول يمثل بجلورية التعارض بين حق الناس من جهة، والأشياء والسلع المتداولة من جهة أخرى. فالتحركات التي تخص التدفق المالى تتمتع بحرية الحركة بفضل عدم الانتماء، حتى وإن كانت الوجهة التي تأخذها رؤوس الأموال هي ذاتها، وإن تكن هذه التحركات تُترجم بتجنب مناطق بأكملها من الكرة الأرضية. أما انتقال الأفراد فهو على عكس ذلك يتم بانتظام دقيق.

اما المظهر الثالث فيتعلق بالمهجرات. وهي تأخذ أشكالاً متنوعة. فلو أخذنا بعين الاعتبار الانتظام الدقيق لهذه الهجرات الدولية، واعتماد سياسات جائرة أكثر فأكثر من أجل الحد منها ونطويها، فإن الهجرات غير الشرعية والسرّية تشكل منذ الآن جزءاً من الأبعاد التكوينية للعولة. ان التجارة بالأشخاص (سواء أكانوا أطفالاً أم نساء أم عمالاً غير شرعيين) تشكل جزءاً لا يتجزأ من اقتصاد شمالي يتخذ أكثر فأكثر منحى مستتراً. كما أن وجود المهاجرين في أرض هرية يطرح بحدة مشكلة العلاقات بين المواطنين والغرباء، بين السكان الأصليين والدخلاء.

ان أحد لمجليات الصراع بين السكان الأصليين والدخلاء يتمثل في أغلب الأحيان بالحصول على الموارد. وتتفاقم هذه الصراعات بقدر ما يكون الحصول على الموارد مشروطاً بالانتهاء الى مجموعة محددة بوضوح، سواء أكانت هذه المجموعة أمة أم جماعة أصغر. ان العملية الحسابية القائمة على الربط بشكل محكم بين الدخول الى الموارد والملكية والانتهاء يؤدي الى عدم وجود إمكانية حياة ناجمة عن المقدرة على العمل لوحدها مهما كان أصل الشخص. لذا تكون الأفضلية لمنطق الانتهاء والاقصاء، مما يلزم الفاعلين الاجتماعيين على استنباط علامات مميزة لهذا الانتهاء وابتكار علامات أخرى للاقصاء، من ضمنها علامات ليست واضحة البتة.

هكذا رأينا على الصعيد السياسي ومنذ بداية الثمانينات وضع تشريعات لا تهدف الى الحد من الهجرة فحسب، وإنما كذلك الى تجميد انتقال الأشخاص باتجاه مناطق معينة من الكرة الأرضية تحوّلت الى نوع من الحصون الحقيقية. وما من شيء يعبر عن هذه التوجهات مثل السياسة التي اعتمدت في إعطاء سيات الدخول. بفضل التركيز على بعض البلدان، وعلى أنواع مختلفة من التصنيفات، أعادت سياسة إعطاء السيات، وبصورة شرعية، رسم خريطة لتثقل المجموعات البشرية تتلاقى الى حد كبير مع الخريطة العرقية للعالم. وهكذا فإن ما نسقّه العولة يتماشى مع إقفال الحدود بوجه دخول



الأفراد، بفضل تركيز تكنولوجيات لمراقبة الخارج، وبناء جدران جديدة وإنشاء مناطق احتجاز ومنع، غالباً ما تكون داخل المطارات التي ترمز للحرية بشكل مميز. ويكفي في هذه الحال اللجوء إلى التفاوض في تفسير مفاهيم «المخالف للقانون» و«غير الشرعي» و«دون أوراق إثباتية». ونسمح التعقيدات للإدارة بالابتكار بممارسات يكون من حصيلة الطرد الجاهلي والحد من وجود الأجانب. نتيجة لذلك يكون الموعد بالعالمية الذي يشهده النموذج الديمقراطي قد أجهض بهذا الشكل من الضغط المتمثل بالدولة- الأمة. إن الدولة لا تقومنا بالضرورة إلى مواطنة شاملة. إن الحق في التفل يبقى من هذه الناحية الشرط المتوجب لعالم المواطنة العالمية في حقيقته.

أما العملية الثالثة فهي الحرب، وهي حالة استثنائية (عمل الأقل نظرياً)، إلا أنها للأسف تنحدر لأن تصبح عادة وتندرج في إطار المنطق الروتيني (عمل الأقل في بعض مناطق العالم). يوماً بعد يوم تسيّر الحرب إلى جانب الفقر ليشكلا معاً مظهرين من العنف المتطرف. وهنا يمكننا إجراء تمييز مفيد بين صورتين للحرب المعاصرة، ترتبطان بإشكالية «العرق» (في معناه الأوسع) أو بشكل أهم بإشكالية الفوارق.

هناك أولاً الحرب كمفهوم عام الغاية منه تدمير العدو. والتدمير هو قبل كل شيء مادي يهيب العدو في جسده وممتلكاته وبناء التحتية، ويهدف إلى الاستيلاء على ثرواته، أو بكل بساطة، تعطيل قدراته دون احتلال أرضه بالضرورة. ففي أفريقيا بشكل خاص - وكذلك هي الحال في مناطق أخرى من العالم غير الأفريقي - نرى ظهور أشكال جديدة للحرب.

إن معظم هذه الحروب - ما عدا حالات نادرة - لم تعد تهدف إلى التحرر من الظلم (كما كانت الحال مثلاً في حروب إزالة الاستعمار). وهي لم تعد تتخذ شكل جيوش تتراجع فيما بينها، إذ أن المواجهة غالباً ما تحصل بين أناس مسلّحين وآخرين مُزَلّ. من هنا يصعب التمييز بين الحالة المدنية وحالة الحرب.

إن المعادلة داخل الحروب الحالية تكمن في العلاقة بين الموارد والحياة. إنها حروب استيلاء يتواجه فيها نوعان من المادية: مادية مصادر الثروة -خاصة الثروة المعدنية- ومادية الأجساد. إذا ما استثنينا الحروب التي تهدف إلى الإكفاء الجسدي للعدو (حروب الإبادة)، فإن معظم هذه الحروب تستهدف «جسد» الآخر ونجهد لتشويه وإعاقة. بذلك لا يهدف الحرب الحصول على تعرض معين من جرح جرح يكون قد أصابنا. إن الحرب لا تتدخل بين «أجساد سياسية»، بل هي تجسيد لعلاقة البشر بالبشر بما يوازي علاقة البشر بالأشياء (وهو تعريف العنصرية بالفلت) مما يفسح المجال أمام الحروب والإبادات الجماعية.

هكذا نرى إذن كيف تتواصل الأشكال الجديدة للعنصرية، على غرار الأشكال السابقة، متخللة جسد الإنسان كمنفذ للتجريح وكهدف يتم التركيز عليه. لماذا هذا الموقع المتميز لجسد الآخر؟

لأن جسد الآخر إلى حد بعيد -وخاصة لونه- هو الأمر المباشر والمرئي والمادي بصورة أكثر وضوحاً. أنه الواقع الملموس الذي يمكننا القول أنه لا يمت إلى الوهم بصفة لأنه ماثل أمامنا ويحتل نفس المساحة التي نحتلها. هذا الحضور المباشر وهذا التماس يتعذر إنكارهما وردّهما. إن للجسد تركيبة يمكن رؤيتها ولمسها وتحسسها وجرحها بشكل ملموس. من هذه الوجهة أنه اللغز أو كلك هذا الجسد يصطدم به ويتعارض معه أي توجه عنصري.

بقدر ما تكسب البنية الجديدة للإنسان قدراً من الشفافية عن طريق الثورة الجينية الجنتيفيك يجب أن نتوقع أن يفرق هذا الجسد أكثر فأكثر في الضبابية بفعل النظرة الخيالية إليه. وقد يتحوّل حينها هذا الجسد وأكثر من السابق، إلى ظرف يحتضن المخاوف الأصلية وتلك المخزلات التي، وبها للمفارقة، سيزيد تقدم العلم من بلورها.

في النهاية، يمكننا أن نعتبر إلى حد كبير، أن موضوع هدف العنصرية هو الحياة الإنسانية. باستطاعتنا أن نعرّف العنصرية على أنها هذا الشك المتحرك

والعملي والخيالي إزاء الفكرة القائلة بأهمية أية حياة إنسانية بلذاتها، وأن لها نفس الثمن ونفس الكثافة ونفس القيمة؛ وما يتبع عن هذه الفكرة هو أننا ندمن بالشئ ذاته لأية حياة. فالعنصري هو الذي يدير الظهر إلى مبدأ المعادلة في الدّين إزاء أية حياة إنسانية بدافع العادة والخيال، ويرى في وجود الآخر حاجزاً يشتمل على موته.

انه مبدأ المعادلة في الدين إزاء أية حياة إنسانية الذي تسعى كل الأيديولوجيات القائمة على التمييز إلى إلغائه. وهذا المبدأ هو الذي يجب أن تتركه أية نظرة إنسانية جديدة. ومن دون شك يمكن للعلم أن يساهم في التأكيد على هذه الإنسية المجددة. ولكن بما أن العنصرية هي في أساسها ممارسة قائمة على الخيال فإننا لا نستطيع تحميل مساهمة العلم أكثر مما يحتمل.



## الوجه المتقبل للعنصرية البيكامبولو

لكي نحصر مسألة العنصرية المعقدة لجأنا أحياناً إلى العلوم الاجتماعية وأحياناً أخرى إلى سائر العلوم؛ تفحصنا مداورة الماضي والمستقبل. وتأرجحنا كذلك بين المخيلة الجماعية والمظاهر الملموسة للحياة اليومية، بين علم النفس والمسائل الأخلاقية. إن التشاؤم الذي ينتجم عن ذلك، بما يخص الأشكال الجديدة للعنصرية يبدو موزعاً على ثلاثة محاور.

في البدء سلّمنا بوجود عدة تناقضات في طريقة الحلول التدريجي «للأشكال» عبر العلوم والعلوم الاجتماعية. ومع أن كل الأبحاث تخلص إلى عدم صحة مفاهيم العنصرية والعرق، فإن كل الأفكار الثابتة الناتجة عن العنصرية، وكل الممارسات العنصرية لا تزال قائمة على ما يبدو. إن لدينا شعوراً بأن هذه الظاهرة سوف تدوم، وبأن خبرة القرون الماضية للأسف تجعلنا نظن بأن هذه الحالة سوف تستمر.

من ناحية أخرى، يوجد تناقض بين الاحتمالات الموجودة في هذا العالم والتي من المفروض أن تقود إلى تفاهم متناغم بين الاثنيات من جهة، والصعوبات التي لا تزال تقف حاجلاً دون ذلك من جهة أخرى، مثل العزل والإقصاء وسيطرة المجموعات ذات الأغلبية وظلم المجموعات الاثنية

والأفليات التي تُحرم من كل حقوقها.

أما التناقض الثالث فيتعلق بعملية العولة وكل ما ينجم عنها. إن حرية تنقل السلع ورؤوس الأموال والأفكار بتناقض مع تشديد الشروط للحصول على جواز سفر والقيود التي توضع على الحدود. إن هذه العوامل الثلاثة تغلّي فينا التشاؤم.

فضلاً عن ذلك، إن ما يُجِبتنا بعض الشيء هو أننا نتصرّف وكأننا لم نستخلص دروساً من التجارب السابقة. فخلال القرنين للتصميمين شهدنا تفجّر الممارسات العنصرية. بالرغم من الدروس الفكرية والقانونية والثقافية التي استخلصناها، فإننا نلاحظ دوماً العنصرية بأشكال قديمة ومتجددة. إن العنصرية القديمة تستهدف الأفراد في أماكن بعيدة، ومجد تبريراً لها في لون البشرة والوضع الاقتصادي للأشخاص. أما العنصرية الجديدة فهي تستهدف أشخاصاً أقرب إلينا جغرافياً - جيراننا الذين نتعايش معهم - كما نسنّى لنا رؤية ذلك في البلقان وبعض مناطق أفريقيا. لذا نحن عاجزون عن الاستفادة من دروس الماضي؟ إن السؤال يمكن أن يُطرح بشكل آخر: هل أن المجتمعات والدول والمتخفين والناشطين استخلصوا ما يتوجب عليهم استخلاصه من المعطيات التاريخية التي بين أيديهم؟

إن الشق الثالث من خلاصتي، والذي يدفعنا كذلك إلى نوع من التشاؤم، يُعنى بالعلاقة اللصيقة بين الخيال والإيديولوجيات والخطاب المرتبط بالعنصرية وبممارسة العنف اليومي من جهة، والتحديات الكبرى والمصالح الاقتصادية والسياسية التي تشغل بال الدول من جهة أخرى.

أود العودة إلى الأشكال الجديدة والقديمة للعنصرية، العنصرية التي تستهدف المجموعات السكانية البعيدة، وكذلك تلك التي تستهدف الجيران. سأستعير عبارة آشيل مبامي التي يتساءل فيها كيف يمكن للعنصرية أن تنتشر دائماً، بالرغم مما اكتشفناه عن طريق البحث والعلم؟ أقول أننا نخلط بين حالة للوقوع في أخرى. وهذا ما نراه عبر تطور العلوم الاجتماعية وخطاب وسائل

الإعلام أو الأفراد الذين يذعون المعرفة، أو يعطون لأنفسهم الحق في إطلاق الأحكام على المجموعات السكانية البعيدة (وسائل الإعلام، خبراء التنمية، المنظمات غير الحكومية).

بعد أن أثبتنا عدم صحة الأساس البيولوجي لمفهوم العرق، هانحن ثبت عدم أهلية الحضارات. فحين نرى الحيل التي تلجأ إليها بعض المجموعات من أجل خدمة مصالحها أو نرائها، نلاحظ أن مفهوم العرق أصبح مفهوماً ثقافياً. إن هذا التحول يشكل توجهاً جديداً ومقلداً. فمن خلال خطاب العلوم الاجتماعية تحولت الثقافات إلى عمليات مدونة في التاريخ. ولكن وفق الخطاب البيومي المدغم بالفناعات القوية التي ترافقه، نرى أن الثقافات هي دول قائمة وحكومات. إنها اليوم مجموعة من المعطيات المكتونة سلفاً، والتي نربطها بشخص أو بجماعة. نتيجة لذلك، ليس لطالبي اللجوء أو المهاجرين غير الشرعيين هوية فردية، وإنما هوية حكومة أو دولة أو أمة.

من خلال نظرة العلوم الاجتماعية، كانت الثقافة دوماً عملية مفتوحة وتشاركية. إنها تدعو إلى التبادل. إلا أنه في الخطاب السائد في يومنا هذا، أصبحت الثقافة شيئاً مغفلاً، آتياً من بعيد، من مكان مسور يتمي إلى فضاء معين. لقد حاولنا أن نبرهن من خلال العلوم الاجتماعية أن الثقافة تشمل على عدة نقاط التقاء، في هوالم زمنية مختلفة، يمكنها أن تجتمع، بل أن تكون تكاملية. يوجد زمن داخلي وزمن خارجي، زمن تغارب وزمن تباعد، زمن محدد وزمن مختصر. ولكن وفق الخطاب الآخر إن الثقافة ذات بعد واحد، وهي متكررة ودائرية.

لقد أكدنا كذلك أن الثقافة هي مجموعة من الفضاءات والأمكنة والتأججات الناجمة عن نضالات متنوعة. والحال أنه في الخطاب الحالي، يدل أن تكون هنصراً من التراث أو اتفاحاً، تحولت إلى قوة قاهرة. وكما أن الأعراف في السابق كانت تُستخدم للبرهان على التمييز، فإن الثقافة اليوم تُستعمل للبرهان على أن الآخرين - الآسيويين والأفارقة مثلاً - هم مختلفون. يوجد

الآن استثناء تاريخي لمجموعات الأقليات. إن استخدام الثقافة اليوم يشكل أساساً لخطاب إيديولوجي قوي، كما كان يُستخدم مفهوم العرق في السابق، وإن دخول هذا المفهوم الجديد في خطاب التنمية والحكم الصالح والتحديث يلفتني ويزعجني. وبالفعل، غالباً ما ترتبط الثقافة بالتمييز وعدم المساواة وبالوقوف في وجه التواصل. لقد دخلنا في عالم أقصى التاريخ عنه - ليس التاريخ كما يكتب اليوم فحسب، وإنما بالطريقة التي سار عليها عبر العصور. إزاء المخاض السلبية لتطور مفهوم الثقافة، التي حلت للأسف مكان مفهوم العرق، يبدو أن النقاش الحالي حول واجب الذاكرة ومطالبات التعويض التي نشهدها يؤذن بتعديل في الخطاب الحالي.



### III

#### معرفة الذات:

#### استشراف أمراض النفس والوقاية منها

هل أصبحت النفس مفهوماً بالياً في مجتمعاتنا التي تتسم في مناطق كثيرة من العالم باجتياع حركة دهرية لصالح الدنيوي؟ هل لا يزال هناك معنى، خارج التفكير اللاهوتي، لاستشراف احتياجات الروح؟ يعتقد البعض أن النفس لا تزال تشكل الحقيقة الروحانية الأساسية لكل كائن بشري. ويعتقد البعض الآخر أن استعمال مصطلح النفس ليس سوى طريقة أخرى للإشارة إلى الجهاز النفسي الذي له أهمية حيوية بالنسبة للإنسان توازي أهمية الجسد. والواقع أن الاحساس للأزوم عند الأفراد بنطع على أجسادهم وسبب فيها إحساساً بالألم. بينما تعيش بلدان الشمال عصر السمي للنفوق، عصر التوتر العصبي الذي أصبح نمط حياة شائع، عصر ظهور أشكال جديدة من عدم المساواة، وبينما يتواء الجنوب تحت ظره ونهميته، نكتشف مجدداً ظاهرة النفس المتألمة التي تتجلى في أشكال جديدة: الانهيار العصبي، أهوال العنف الممارس ضد الذات أو ضد الآخرين الخ. كيف الوقاية من أمراض النفس الجديدة هذه وكيف الشفاء منها؟

تتخصص جوليا كريستينا مظاهر الفصول النفسي في النفس المعاصرة، ونصف تجربة التحليل النفسي بأنها طاقة إبداعية ثورية. أما دنيز بومبارديه فهي تركز على الطابع المرضي لتراجع قيمة الوقت في مجتمعاتنا. ويروي

أفلبترتو بازتو لمجرتو كعمالج نفسي في بيئة نعايز من التهميش الاجتماعي،  
 مشددا على ضرورة الخروج من الأطر الجامعية والطبية المعتادة من أجل  
 ابتداء أساليب جديدة للعلاج من داخل الجامعات.

## أمراض النفس الجمعية جوليا كريستينا

بضعنا موضوع هذا العرض على مفترق طرق خاص، خطر ومميز في الوقت نفسه، تتقاطع فيه البيولوجيا والمعنى، الجسد والروح، الطب النفسي والتحليل النفسي وعلم النفس، من جهة، والميتافيزيقا، من جهة أخرى. سأحاول أن أركز عرضي حول هذا التقاطع بين المادي والروحي. لن أعود للأمثلة على الحالات المرضية التي ذكرتها في كتابي، وأمراض النفس الجديدة<sup>(1)</sup>، بل سأعود فقط إلى القضايا الجوهرية التي تطرحها هذه الحالات والتي لها صلة بإشكاليتنا، مع المجازفة ربما بالوقوع في التجريد. أود في الواقع أن أبرهن على أن التحليل النفسي وسيلة ناجحة لمواجهة الأزمات التي نعيشها مجتمعاتنا وحضارتنا الحديثة، وذلك بالإجابة عن ثلاثة أسئلة: أولاً، هل لدينا نفس؟ ثانياً، هل هذه النفس لا تزال قادرة على أن تتور؟ ثالثاً، لماذا يستطيع التحليل النفسي أن يكون شكلاً جديداً للاندماج وللأمل؟

قد يبدو السؤال من عصر مضى، لكن أود أن أبرهن على أن التحليل النفسي يقدم رؤى للكائن البشري لا يمكنه بموجبه أن يكون على قيد الحياة

Julia KRISTEVA, *Les Nouveaux Subjectes de l'âme*, Paris, Livre de Poche, 1993. <sup>(1)</sup>

إن لم يكن يمتلك نفساً، إن لم يكن لديه، ما سواه فرويد، سائراً هل خطى الفلسفة اليونانية، والتجربة اليهودية، والمسلم المسيحي، «الجهاز النفسي».

يطلق التحليل النفسي من مبدأ يقول أنك تعيش فعلاً إن كانت لك حياة نفسية أي شرط أن تكون لك حياة نفسية. انطلاقاً من ذلك، يسمى التحليل النفسي إلى إعادة تكوين هذه الحياة النفسية وإلى معالجتها من الصدمات، وذلك لكي يعطيك حياة نفسية توفر لجسديك الطاقة على الحياة. من هذا المنظور، يبدو العلاج النفسي كورث لأخلاقيات احترام الشخص الإنساني التي بلورها الغرب من خلال الفلسفة والدين والعلم. الجهاز النفسي همزة وصل بين الجسد والمعنى، كما يرى فرويد.

هكذا يقوم التحليل النفسي على نظرية تلازم الجنس والفكر، وعلى تطبيق هذه النظرية. لأن حياتنا الجنسية متجذرة في تكوين جسدنا، ولأن التحليل النفسي يخضع لقانون التواصل، يمكنه، في محاولته لفهم التعبير الجنسي، أن يقدم تفسيراً لحياتنا وجسدنا في الوقت نفسه. يقدم لنا فرويد، إذن، عبر نموذج «الجهاز النفسي» مفهوماً معقداً للنفس، مفهوماً نفسجسدياً، يتمحور حول ثلاثة أسس: الوعي، اللاوعي، ما قبل الوعي؛ الأنا، الأنا، الأنا المثالي، الانفصال اللاواعي.

هذا المفهوم الجديد كلياً في تاريخ الفكر، والذي يقسم الصلة بين المادة والروح ويعيد النظر في الثنائيات الكلاسيكية التي تقوم عليها الميتافيزيقا، هل لنقضي زمانه؟ هل لا يزال مفهوم فرويد (Freud) للحياة النفسية معاصراً في مطلع القرن الحادي والعشرين؟ هل اختفت النفس؟ أم أنه على عكس ذلك، لا تزال هذه الرؤيا الفرويدية قادرة على أن تساعدنا في إعادة تشكيل ذاتنا الداخلية، وبالتالي، على بث حياة جديدة في أجسادنا؟

يمكن الاعتراف بأن الخطوات المهمة التي أنجزها علم البيولوجيا، وعلم الأعصاب لتحليل المولد والجزيئات الكيميائية محل النفس. هذا ليس مؤكداً إطلاقاً. وقد جمعت في هذا السياق بعض الأمثلة اقترنتها من كتب

اختصاصيين في البيولوجيا وعلم الأعصاب: «لحضر الصورة في الدماغ قبل النبي» «إن الشبكة العصبية هي التي تتأثر بالنشاط المعرفي الذي يحدث فيها، وليس البناء المعرفي هو الذي يضغط لضغط الشبكة العصبية» «لا يمكن الاستغناء عن الهدف ولا عن اللات الواعية. لا أفهم كيف يمكن مثل عملية ذهنية بدون مثل هدف أي بدون ذات واعية لمحاول أن تضع لنفسها مثلاً للهدف المنتظر». بكلمة أخرى، حتى النماذج الأكثر تأثيراً بالتقنية والبيولوجيا تحتاج إلى مفهوم الذات الواعية وإلى مفهوم الهدف. يدل أن لنفي المعنى، نجدنا إذن مضطرين على العكس إلى تبيينه. ويدل أن تشهد ظهور روحانية جديدة، نشهد على العكس، إعادة اللحمة التي تنبأ بها فرويد بين الجسد والروح، بين الجنس والتذكير.

إذا كانت تلك هي الطريق التي يسلكها العلم ألا ينبغي لنا الاعتقاد بأن عدداً من طرق العيش في مجتمعنا المعاصر يقودنا، على العكس، إلى الغاء النفس وإلى وضعها في مازق؟ يكفي أن نشاهد المسلسلات التلفزيونية الأميركية المعروفة بـ soap operas التي تشعروا بالسأم لما تتضمنه من حالات نفسية مأساوية، نستج أن شخصيات هذه المسلسلات غير قادرة على مثل الصراعات النفسية التي تعيشها، وأنها تألم من هذه الصراعات، وأن استمتاعها الميسري بها إنما هو اعتراف بالمشكلة الوجودية التي تعيشها هذه الشخصيات، وعدم قدرتها على أن تسبغ معنى على الحياة النفسية.

أما بالنسبة للاهتمام المتزايد بالديانات، فهل هو نتيجة البحث عن حياة روحية، أم أنه على العكس، يشكل اعترافاً بفقر نفسي، ويلات داخلية متوترة بحاجة إلى ترميم؟ «لا أعلم من أنا». «نكون أو لا نكون»، سؤال هاملت يتحول اليوم إلى «هل أنت مع أو ضد جوب منع الحمل». لذلك يطلب الأفراد من الدين أن يؤمن لهم الرائد الروحي الذي يفتقدون إليه. إنهم يبحثون في كتاب قديم مر عليه الزمن عما يعجزون عن بلورته بصفتهم نفساً فريدة، أو فريدة ذاتية.

تصيدي هذه الاشكالية العامة الى تجربة الأريكة. نلاحظ منذ عدة سنين أنه تحت مظهر حالات كلاسيكية (المصابين، المهوسين، الهستيريين) تخفي أمراض نفسية أشد خطورة ولو أن العصاب الانحواذي والهستيريا موجودة فيها. نحيلنا هذه الأمراض الى ذوات نرجسية مجروحة، الى شخصيات مزيفة، وللى أمراض نفسجسدية. ويصرف النظر عن وجوه الاختلاف بين هذه الأمراض هناك قاسم مشترك يجمعها، هو صعوبة التشخيص، كما يجمع بينها وبين أمراض أخرى تصيب النفس، كتعاطي المخدرات، والانحراف، والزعة الى التخريب.

هذا القصور في التشخيص النفسي قد يظهر من خلال الامتناع عن الكلام، أو من خلال التعبير بإشارات شتى تبدو كأنها فارغة من المعنى أو مصطنعة (يعترف بعض المرضى، عل الرغم من أنهم متكيفون مع حياة المجتمع بأن لديهم انطبعا بأنهم لا ينطقون إلا بكلام مزيف ومصطنع، كما لو أنهم دعي). هذا النقص يعيق الحياة الحسية والجسدية والفكرية، ويمكن أن يسيء الى عمل الجهاز البيولوجي نفسه، أي أنه يتحول الى مرض فيزيولوجي، بدءاً بأوجاع الرأس أو البطن وصولاً الى السرطان. عند ذلك يلجأ المريض الى المحلل النفسي، ليرمم حياته النفسية، وفي نفس الوقت، حياة الجسد.

هل هؤلاء المرضى الجسد هم نتاج الحياة الحديثة التي ازدادت معها صعوبة الحياة العائلية وحياة الطفل ضمن العائلة؟ جميعنا يعلم أن الأمهات لم يعد لديهن الوقت الكافي للاهتمام بأولادهم، وأن الآباء لم تعد لديهم السلطة، وأنه نتيجة لذلك أصبحت البنى الكلاسيكية التي كانت تتيج للثانية فرصة التعبير عن نفسها غير موجودة. هل أن عجز هؤلاء المرضى عن تمثل الصراعات النفسية بطريقة ذاتية وشخصية يعود الى نعية طيبة، أم الى إيديولوجيا الكل البيولوجي والكل المادي التي تسبب بإقبال كبير على تناول الأدوية، والتي تجعل من الصورة نوعاً من مخدر ومهدئ؟

أم أن الأمر أخيراً يتعلق ببساطة بتطور قدرة المحللين النفسيين على

الاصغاء؟ ألا يركز المحلل النفسي اهتمامه على الصراعات النفسية العميقة؟ وعرض أن يرى حالات هستيرية وهواجس تعود أسبابها إلى شتى أنواع الكبت والحمران التي تعان منها الليبدو، ألا يستج حالات قصور أكثر خطورة تميل إلى المرحلة الضمنية التي تسبق مرحلة أوديبوس وإلى بنى الشخصية التي تعود إلى زمن سحيق، حيث كان للعلاقة مع الأم دور مهم أسهمت ميلاني كلاين<sup>(2)</sup> بشكل كبير في الكشف عن أسراره كمدخل إلى فهم الترميز؟

يمكن تصنيف المرضى الذين يعانون من هذا المعجز عن التمثل والتميز إلى فئتين: الفئتين يشكون من اسرافهم في الانسلاخ لرغباتهم، ويواجهون شتى الانحرافات التي تؤدي إلى تدمير العلاقة مع الآخر وإلى تدمير الجسد من جهة؛ والذين لم يكتشفوا رغباتهم فيقبلون ضد أنفسهم في محاولة للتعبير الذاتي الذي يظهر على شكل فقدان الشهوة للطعام أو التهم المرضي، من جهة أخرى.

### هل نستطيع النفس أن تتور؟

لم يعد من الممكن للثقافة الحديثة أن تكون ثقافة محرم. لقد ذكرنا كل الضغوطات المفروضة على العائلة والتي تؤدي أحياناً إلى صعوبات يواجهها الفرد في تكوين صورة من الذات. لكننا لم نتكلم بعد عن التهاطل في محرم المنوع الأخلاقي، والديني، والسياسي، إن لم نقل عن هشاشة هذا التحريم التي تتأثر مع ومن السلطة ومع أزمة القيم. طبعاً أن هناك دائماً بعض المحرمات التي لا يزال من الصعب انتهاكها. لكن المجتمعات المعاصرة تتميز بأن المنوع يبقى فيها مادة للتفاوض لأنه يواجه بالثورة. ونلاحظ ذلك بصورة مستمرة في الحياة اليومية من خلال حالات الاستياء والاحتجاج والتشكيك التي تثيرها مشاريع الإصلاح التربوي أو تصحيح سلم المعاش الثقافي، مثلاً.

لكن المسألة أعمق من ذلك في الواقع وهي تتعلق بالهنية وبالحياة النفسية. ففي تراثنا اليهودي-المسيحي، ما يميز النفس هو، تحديدًا، قدرتها على أن تتور. أعود إلى فرويد الذي اعتبره أحد أكبر ثورل زمتا، ولل التحليل النفسي الذي يعتبر شكلا من أشكال الثورة. لكن أود قبل ذلك أن أتوقف عند القديس أغسطينوس، لأنه لا يمكن الكلام على النفس بدون ذكره. كان القديس أغسطينوس، شأنه شأن المتصوفة واللاهوتيين المسيحيين، يعتبر أن النفس هي نفس لأنها قادرة على التساؤل وعلى إعادة النظر بنفسها. لكن كلمة «ثورة» بمعناها الأصلي تعني «عودة وإعادة بدء»، وهذا ما يقابله تماما مسار إعادة النظر. لقد كان القديس أغسطينوس يعتقد أن الصلاة نفسها هي نوع من التساؤل: جوهر الأنا هو التساؤل. لكن عندما يتساءل المؤمن وهو خاضع لسلطة الله، فهو يتمتع بالحماية؛ لأن تساؤله يقف عند أبواب المطلق، أي وعد الأبدية، الأمل بحياة مستقرة، الأمل بالمصالحة والخلود. أما التساؤل الذي يطرحه علم التحليل النفسي، فهو خيف أكثر. ذلك أنه عندما نخضع للتحليل النفسي وعندما نائل صلواتنا وأحزانتنا، نجدنا وجهًا لوجه مع قدرتنا على الفرح وقدرتنا على الألم. لكن هذه القدرات من التطرف والحدة ما يجعلنا نكتشف بسرعة أن التوافق بينها وأن دوامها شيء مؤقت. ما يجعلها تبدو لنا أبدية هو حدثها فقط. إن النفس بمعنى ما سادية مازوشية! والمطلق الذي نؤمن به ليس سلطة إلهية يمكن أن تشكل رصيداً لهذه المؤسسة أو تلك، بل هو الصوت المجهول للكلام الذي نخاطب به الآخر. بكلمة أخرى، يقدم التحليل النفسي للمريض الذي يتخلص عن طريق الكلام من صراعاته الداخلية، ويتعلم أن يمثل هذه الصراعات بطريقة غير محددة بواسطة التساؤل، يقدم له فرصة أن يعيد بناء نفسه ليس كقلعة حصينة ومغلقة، بل كسؤال دائم.

لهذا السبب، يبدو التحليل النفسي في مواجهة هذه الأمراض النفسية الجديدة (تعاطي المخدرات، الاضطرابات النفسية-الجسدية) التي تخفي



أشكالاً متعددة من القصور النفسي، كأنه فعل غفران. المغفرة في اعتقادي لا تلمح المشكلة الوجودية، ولا الألم أو المتعة التي يجلبها التحرف في الأفعال التي تؤدي بكل حال إلى دماره، بل تعطي المغفرة معنى للجسد المتألم أو للجسد المتشي يتجاوز ما لا يمكن تمثله.

مع ذلك لا وجود لوقت الغفران هنا في الدائرة الاجتماعية، وهي ليست دائرة المغفرة، بل دائرة المحاكمة. المجتمع موجود دائماً ليحكم عندما يجد نفسه في مواجهة جريمة ارتكبها متاجر بالأطفال أو سادي، أو في مواجهة الجريمة السياسية. لكن يوجد أيضاً مكان حيث يمكن للمتاجر بالأطفال، وللسادى، وللمعاطي المخدرات وللذي يشكو من مرض نفسي، أن يطرح على نفسه الأسئلة بفضل وجود من يحسن الإصغاء إليه ويتيح له فرصة أن يتمثل بصورة مبهمة الألم والمتعة وصعوبة الوجود. هذا الإصغاء الذي هو بمثابة هبة للمعنى يلعب دور المغفرة، ليس بمعنى محو الخطيئة، بل بمعنى البدء من جديد. عندما يبحث المريض مع المعالج عن طرق أخرى للمتعة أو للألم يمكن تقاسمها.

في مرحلة أولى يشارك معالجه بالآلام ويقوم الصلة مع الجماعة الإنسانية أو يعود إلى الاندماج فيها، بوصفها شكلاً فريداً من مساحة بينه وبين المعالج. وفي مرحلة ثانية، فقط، يمكنه إعادة بناء هذه الصلة مع الآخرين. هذا هو التكيف مع المجتمع بحده الأدنى، لكن بشكل ثابت وأكد يمكن الفرد الذي يجهل معنى الله، أن يكتشفه ويحدده ويتقاسمه مع الآخرين.

### التحليل النفسي طاقة إشباع لوردة

يكشف التحليل النفسي عن التنازع الذي يقع في صميم كل إنسان ومعه تنفي كل إمكانية للوصول إلى الوحدة أو إلى المطلق. فنحن كلنا كائنات «قُلب بها» في هذا العالم، كما يقول هايدغير، أو كلنا نوار، كما يرى فرويد في وحدة لا يمكن أن تكون مستقرة، وحيث الحل الوحيد هو التساؤل وإعادة

لننظر. وفي الوقت نفسه، يفقدنا هذا الاستعداد للثورة التي يسمح التحليل النفسي بالتعبير عنها، إلى إيجاد صلات مع الآخرين. عند انتهاء التحليل النفسي يمكن للمرء أن يتفصل عن المطلق الذي يحسه المحلل النفسي، لكي يوجد في كل مرة صلات جديدة ولكي يدخل في مرحلة خلاقة تسمح له بأن يواجه ظروفًا جديدة، وأن يتخطى في الحياة الاجتماعية.

كان سارتر يقول «الإلحاد عملية قاسية وتتطلب البال الطويل». هذا الوصف ينطبق على تحريرة التحليل النفسي التي إذ تمسح اللثام عن الألم، عن ما لا يمكن تحمله، وتشكل بحثاً مستمراً عن معنى هذا الشيء الذي لا يمكن تحمله، تعتبر شكلاً من الإلحاد القاسي والذي يتطلب البال الطويل. فإذا كان التحليل النفسي لا يعطينا أي أمل في الاستقرار، فهو يعطينا بالمقابل الأمل في طاقة خلاقة دائمة.

## اختصار الوقت وخلق النفس فنيز بومبارديه

من ذا الذي لا يزال يؤمن اليوم بضرورة احترام الوقت؟ أنا نفسي أجدهني في قلب الاشكالية الحديثة لمسألة الوقت. فأنا كصحفية أعمل في التلفزيون، أمارس مهنة تفجر الوقت وتسخر منه ولا تكف عن تحديه. من جهة أخرى، كوني كاتبة، علي أن أخضع لقانون الوقت الذي لا بد من توفره لممارسة الكتابة. أعترف بأن الوقت يشكل حاجاً بالنسبة لي ويشغل بالي. سأترك للأطباء النفسيين وللذين يمارسون التحليل النفسي مهمة تفسير القلق الذي يبعث في النفس انتهاك حرمة الوقت. لن أعرض هنا سوى بضعة المكافآت يوحى لي بها هذا الهروب للآمام.

### للمجتمع الرلعي والوقت

يملك الناس، في أيامنا، عدة ساعات يد. بعض منها ضد الماء بحيث يستطيعون أن يعرفوا الساعة ليس فقط وهم على سطح الأرض، بل أيضاً تحت الماء مع أن الوقت هناك يتوقف. ساعات الحائط موجودة في كل غرف المنازل وفي الأماكن العامة، باستثناء الكازينوهات، حيث يقال للاعبين أن لديهم الحياة كلها ليربحوا (أو ليخسروا)!

كذلك نشهد اليوم انتشار مرض عقلي جديد: إنه الهوس الجنوني بالهاتف المحمول. لكننا نعرف أن الهاتف المحمول يجعل مفهوم الانتظار يزول، وكذلك مفهوم الحياة الخاصة، بطبيعة الحال.

الكل يقول: «ليس لدي وقت لأصيحه». علينا إذن أن نفكر في هذا الأسلوب الذي يمتلئه المجتمع بفرض اختصار الوقت في شتى ميادين النشاط الإنساني. في مجال الطب، مثلاً، يحاولون الاستعاضة عن الأعضاء الطبيعية القابلة للمطب، بأعضاء اصطناعية أشد مقاومة للزمن (وهذا ما سمعنا كثيراً)، لكن في الوقت نفسه، هناك بحث عن طريقة لاختصار الوقت اللازم لشفاء الجروح. في أنظمتنا الصحية المكلفة جداً، تقاس قيمة الوقت بالمال. فمع جراحة اليوم الواحد الفالطة العيت، يستصلون وربما سرطانياً من جسدك صباحاً، ويردونك إلى بيتك بعد الظهر. ويتم اختصار مدة الإقامة في المستشفى بصورة منهجية.

وبالطريقة نفسها نرى في الكيبك أن العادة التي تقضي بأن يسبح جثمان شخص متوفى في صالون الاحتفالات الجنائزية، قد اختصرت من ثمة أيام إلى يوم واحد. إضافة إلى ذلك، قد يحدث أن يكون الأشخاص المتوفون قد طلبوا في وصيتهم أن يتم دفنهم أو إحراق جثثهم على الفور. فطقس العبور إلى العالم الآخر الذي يعطى لعائلة المتوفي الوقت لكي تعاد على ذكره فظدان شخص عزيز لم يعد له اعتبار.

إن للوقت الذي نقيسه بساعات اليد ثمنًا يكبر أو يصغر تبعاً للمجتمعات، فهو في مجتمعات الجبوحه أهل منه في مجتمعات العالم الثالث. في مجتمعاتنا الغنية لعل المورد المتمثل بالوقت يشكل الثروة الأثمن في النظام الاقتصادي. فأسعار البورصة ترتفع بجنون بفضل التفتيات التي تسمح بتابعة تحولاتها لحظة بلحظة. إن جزءاً من الثابتة يتحول إلى ملايين الدولارات من الربح أو الخسارة. وفي حسابات الفائدة، يتخذ الوقت أهمية كبيرة. إن قيمة كل شيء نمتلكه تقاس بالوقت الذي يتطلبه إنتاجه، واستهلاكه، واهترائه، والتخلص

منه. إن الشخص الذي يحدد في وصيته الوقت الذي يريد أن ينصحه أقرباؤه بعد موته لفترة الحداد يحدد ما يريد تصرفه في هذه المقاربة التجارية لوقت الأحياء. ما يصدنا أكثر هو أنه يتم حرماننا من حقنا في أن نستفي من هذا الحساب المشين بعض ملامح حياتنا، من حوادث، وحالات نفسية، وفتح من سعادة أو فصول من حزن.

### العمى بسرعة

من جهة أخرى، لم يعد هناك وقت للوحدة لا يستطيع أن يملأ تنظيم أوقات الترفيه. في أميركا الشمالية، ينظم كل شيء بحيث لا تضيع دقيقة واحدة. لكن ماهي أوقات الترفيه، إن لم تكن تلك التي لا تنتظر فيها إلى ساعة بذلك ولا تحشى أن يدمحك الوقت؟

أنا أحصل في التلفزيون منذ أكثر من خمس وعشرين سنة. ما هو التقليل بين المحطات التلفزيونية إن لم يكن تعبيرا عن نزق إزاء وقت لا يبدو لنا أنه مملوء جيدا أو إزاء وقت نشعرنا بالفجر؟ ربما سيكون علينا في يوم ما أن نطرح على بساط البحث تأثير الانتقال بين المحطات التلفزيونية على نقل المعارف، على طاقات التركيز عند الأطفال، على بناء علاقة مع الآخر. من المؤكد أن الانتقال بين المحطات التلفزيونية هو أحد أسباب الصعوبات التي يجدها الشباب في التركيز خلال حصص دراسية. ويمكن أن نفهم أن الولد الذي يقضي وقته في الانتقال بين المحطات التلفزيونية يتحول بسرعة إلى شخص عدائني عندما يوقن أنه لا يستطيع «الانتقال» من أسناده!

أليس هناك علاقة جوهرية بين وقت الوحدة الخلاقة، والوقت الضائع، والحرية؟ أليس الشخص الحر الوحيد هو من يتحرر بانفداع روجي فريد من هذا النموذج للوقت-السلعة لينصرف إلى «تأمل الجمال والحق» كما كان يقال في عهد القديسين؟

أمام المقاومة الضعيفة التي يبدىها الإنسان في مواجهة هذه التبعة بدون ألم

التي تفرقه تدريجياً عن نفسه ألا يجب أن ندق ناقوس الخطر؟ إن علاقة الحب تفرس على العودة للكمال متناقص. عندما لمناحنا السعادة نشعر بحاجة شديدة لأن يتوقف الزمن. لذلك نسال هل يصبح الحب في المستقبل، كغيره من المشاعر، مجرد امتياز يتمتع به قلة من الأشخاص يذلون كل ما في وسعهم للحصول عليه، كما كان يفعل في الماضي اللين يسعون الى القداسة؟ نحن نعرف أن عمر العلاقات العاطفية يصبح أقصر يوماً بعد يوم - في أميركا الشمالية تبلغ نسبة الطلاق بين المتزوجين واحداً من أصل اثنين. إن تصدعات الحياة العاطفية التي تحصل في وقت محدود، هو الوقت الذي يستغرقه عمر كل شخص، تكاد تؤدي أثناء حصولها ببقايا الثقة بالفس التي يمكن لكل شخص أن يتمتع بها.

«أيا الوقت، أوقف طيرانك، وأنت أيتها الساعات الجميلة، أوقفي مسارك»، يقول الشاعر لامارتين (Lamartine) وهو رجل من الماضي، فهل لمجاوزه الزمن؟ وماذا لو أهرناه مزيداً من الاصغاء لكي نتحدى أن نستبدل عبارة المتعبة التي نستعملها «كيف حالك؟» بهذه العبارة الأخرى الفظيعة والتي نستعمل غالباً، للأسف: «هل لديك وقت؟»

## الإقصاء وأمراض النفس

أدلينو باريتو

أصل مند أكثر من إثني عشر عاماً في مدينة صفح يمكنها 281000 نسمة، تقع قرب فورناتيزا وهي مدينة ضخمة يبلغ عدد سكانها المليونين. سكان مدن الصفح (favelas) يهاجرون من الريف إلى المدينة ليهربوا من القحط والجفاف. هؤلاء المهاجرون يخوضون حرباً صامتة وغير مرئية هي نتيجة حتمية لسياسة التصليدية ظالمة تسبب بالعزل والإقصاء. هذه المعركة من غير أسلحة تشكل ظاهرة نسب جراحاً عميقة في النفوس. تجمهر حركات الهجرة الأفراد إلى مسار ضيق يبدأ بالانقراض الاقتصادي ثم بإضعاف الثقافة، والروابط الاجتماعية، وصورة اللات.

عندما يصل النازحون إلى المدينة يتأهب شعور عميق بالأسى. فالمدينة لا تستقبلهم ولا تفتح لهم أبوابها، فيقون في الضواحي ويشكلون حزام فقر يترها. ولين يطول بهم الزمن حتى يكتشفوا أن الحلم بمستقبل أفضل ليس إلا كابوساً. عندئذ تبدأ سلسلة من المشاكل: أين نسكن؟ كيف نبني بيتاً وليست لدينا الوسائل؟ كيف نؤمن الغذاء للأولاد؟ لا يقل الشعور بالقلق والحرمان الذي يتأب أبناء الضواحي عن ذلك الذي يحتاج النفوس المتعبة التي تبحث عن تواصل مع الآخر من غير أن تنجح لبناء في أن تجد في عالم

الأحياء من بصفي أو من ينظر إليها. هذه وقائع تبدو أليفة بالنسبة للمعزولين وربما دل ذلك على شعور حقيقي لديهم بأن ليس لحياهم قيمة معترف بها وبأن ليس لها الحق في مكان لها. هل يكون الضيق النفسي النموذج المثالي لأمراض النفس في البرلزل في القرن الحادي والعشرين؟

### ابتكار علاج للجماعة

في هذا المناخ، طلب منا التدخل من خلال مركز حقوق الإنسان في مدينة الصفيح لمساعدة الأشخاص الذين يعانون من حالة ألم نفسي وإجراء معانات طيبة نفسية. خلال هذه التدخلات المحددة الهدف، كنا نتساءل دائماً كيف يمكن معالجة شخص في بيئة كهله، كيف نعالج مثلاً امرأة زوجها عاطل عن العمل وليس لديها سقف ولا غذاء. وصفتنا جامعين كان علينا أن نتجاوز الإطار الفردي والطبي إلى العناية بالعائلة والجماعة. في الجامعات، نتعلم أن نعد الشخص لكي يستطيع فيما بعد أن يعالج الآخرين. لكن هذه الطريقة لا تصلح في بيئة مدن الصفيح حيث مئات الأشخاص يحتاجون إلى العلاج في اللحظة للمعينة ذاتها. كان علينا إذن أن نغير طريقة العمل هذه لكي نكون أقرب إلى الآخرين. كان علينا كذلك أن نتخل عن نموذج المتخذ أو التقني الذي يعطي الحل، وأن نرى أبعد من الحرمان الطاقة البشرية والثقافية الكامنة. يؤثر الحرمان فينا كثيراً للوهلة الأولى، لدرجة أننا نرغب دائماً في إعطاء الدروس والأدوية والنصائح، لكن ذلك لا يلبي احتياجات السكان.

للتغلب على التحديات اعتمدنا تنظيم لقاءات أسبوعية مع أشخاص مأزومين وطورنا ما سميناه «علاج الجماعة». شكلت هذه اللقاءات مساحة للوعي والتضكير الجماعي حيث بصفي كل شخص إلى الآخر ويحاول التعبير عن نفسه. في مدينة الصفيح هذه، وهي فضاء للصراخ وللغضب حيث الرابح هو الأقوى، نجرأنا على خلق مساحة للتعبير، مساحة للكلام، مساحة تنطق فيها بالكلمات الآلام الصامتة. كان المشروع طموحاً لكنه تكلل بالنجاح.



من خلال هذه اللقاءات حرصنا الجماعة على أن نعالج نفسها من داخلها. ذلك أن تبادل الأشخاص التعبير عن آلامهم وتجاربهم، داخل المجموعة، والمعونة التي يقدمونها بعضهم إلى البعض الآخر، وتوثيق الصلات العاطفية بينهم، وتدعيم القيم الثقافية من شأنه أن يجعل النسيج الاجتماعي أكثر تماسكاً وأن يوقظ الاحساس بالانتماء الاجتماعي. عندئذ يكشف الأفراد كيفية تجاوز المشاكل ويتوصلون في نهاية المطاف إلى اندماج اجتماعي أفضل. نصل هنا إلى الحديث عن الطريقة المعروفة بـ «البحث عن عمل تشاركي» التي اعتمدناها منذ عدة أعوام والتي نعرّف بأنها رفض للاحتكار الجامعي لإنتاج المعرفة والتي تعتمد على المعرفة الأساس، وعلى معرفة العامة، وعلى المعرفة من أجل العامة. وقد أظهرت لنا التجربة أنه يمكن معالجة أمراض النفس بواسطة الجماعة نفسها. إن الذين يتألمون يملكون في داخل ذواتهم حلولاً لمشاكلهم. لكن يجب مساعدتهم على إيجاد هذه الحلول.

لقد انتشر هذا النموذج اليوم في كل أنحاء البلاد ذلك أننا قد أعدنا للآن أكثر من 2600 عامل في مجال الصحة العقلية أطلقنا عليهم صفة معالجي الجماعات، وقد ساعدنا في ذلك الكنيسة الكاثوليكية البرازيلية التي تعمل مع 130000 مجموعة من فقراء البلاد. هؤلاء المعالجون لا يقدمون أي تشخيص للأمراض النفسية بل يجندون الجماعة لإيجاد الحلول للمشكلة. فإذا ما اشتكى أحد أعضاء المجموعة من أعراض القلق، يلجأ المعالج إلى الأعضاء الآخرين ليعرف إن كان قد سبق لهم أن عاشوا في وضع مشابه وكيف استطاعوا أن يتصروا على ذلك.

### ثلاثة أسباب كبرى للأمراض

#### الإهمال

سكان مدن الصفيح متروكون للنيان، يلفهم شعور بالإهمال والأسى. لا أحد يقدم لهم المعونة. وتظهر آثار الإهمال على مستوى الأفراد من خلال

المظهر الخارجي: نرى مثلاً أشخاصاً لا يزالون في سن الشباب وقد تمعدت بشرتهم، وفقدوا بعض أسنانهم. كما تظهر هذه الآثار على المستوى العائلي: النساء اللواتي يتحملن مسؤولية تربية عدة أولاد بعد أن هجرهن الزوج، العائلات التي تعيش في الشارع. كذلك تظهر آثار الإهمال على المستوى الاجتماعي: إن الإطار الجغرافي المكون من أبنية غير ثابتة مصنوعة من ألواح كرتون وخشب ينعكس على الحياة العائلية المفتتة والحياة الشخصية المحطمة.

للتغلب على أوضاع الإهمال هناك عدة طرق شديدة التنوع: تأليف روابط أحياء ونقليات تجمع المواد الأساسية اللازمة لتأمين السكن والغذاء وتنظم في شبكات، أو تشكيل مجموعات من الشباب الذين يتزلفون أحياناً إلى الانحراف أو يلجأ الحساسون منهم إلى أشكال مرضية من التعويض النفسي كالإقبال العصبي، أو الايمان على الكحول أو تعاطي المخدرات. كذلك يلجأ البعض إلى العبادة الدينية. فتصبح أماكن العبادة أماكن للتطهر النفسي الجماعي. ذلك أن الاحساس الذي يشعر به الجسد يؤثر على النفس التي تسكنه. بصورة عامة تصبح كل أنواع العبادة، سواء الكاثوليكية أو الإلهيكية-البرازيلية، أو البرونستانية طرقاً للعناية الوجودية المركزة، إذ يألي إليها الناس ليحيروا نفوسهم التي أماتها قساوة الحياة. بعض أنواع العبادة تبدو قاسية جداً، وبصورة خاصة تلك التي تدعو إليها كنائس العنصر (١)، والكنيسة الكونية لمملكة الرب (الموجودة منذ فترة وجيزة في باريس) والتي تلزم أتباعها برفض أي معتقد ثقافي وتدعو إلى التحلي عن كل النماذج المرجعية التي تم مثلها منذ أجيال، مما يؤدي إلى اختفاء الهوية، وإلى تكون أنا مزيفة، تتلامم مع قيم ديانة يجب الاعتقاد بأنها تتضمن كل الحلول وتفرض نفسها بإلغاء الآخرين. فبحجة طرد الألم، يطرد الإنسان خارج

١ كنيسة العنصر (Fraternité) هي ردة متطرفة ظهرت عام 1908 في كاليفورنيا تحت زعماء أسسها جمعية للمحبة (القرجيا)

ذاته، خارج معتقداته، وبقية وعطل حبه النقدي. مع ذلك تقدم ديانات أخرى كالديانة الأفريقية- البرازيلية إمكانيات لاستقبال الأشخاص في عائلة جديدة حيث تعيش صور عديدة للهوية تحترم الثقافة الأساسية مما يمكنها من أن تشكل مساحة للتواصل يسودها مزيد من التسامح.

### هدم الأمان

يشكل مناخ انعدام الأمن مصدراً للعنف وللشرخ الاجتماعي، ويشبه ويغلبه الخوف من أهوال لا عقلانية نتج عنه. في مدينة الصفيح ازدادت حدة العنف - السرقات، الجرائم، الاعتداءات - مع ازدياد البطالة. تشكلت مجموعات من الشباب فرغت سلطتها وأوجدت مناخاً من انعدام الأمن ومن الخوف انتشر في المجموعات الاجتماعية الأخرى. لن نتحدث عن ثقافة العنف التي تشكل النموذج السائد في كل مجتمع متطور والتي تغلبها ثقافة تكنولوجية مضادة تعبر عنها الأفلام. في البرازيل يبت التليفزيون برامج نقل مباشرة عن العنف في مدن الصفيح.

وكما أن الأمن كعامل اجتماعي ضروري لتأسيس الثقة المتبادلة بين الأفراد، كذلك الأمن المعيشي ضروري ليقب الإنسان بنفسه ويصبح قادراً على السيطرة على غرائزه كي يحولها إلى طاقات وجودة.

### فقدان احترام الذات

إن اليأس الأكثر مأساوية ليس الذي نوله بل هو اليأس الداخلي الذي يشعر به سكان مدن الصفيح: إنه إحساس عميق بالعجز. فهم لا يؤمنون بأنفسهم، يشعرون بالإقصاء، ويفقدون كل قدرة على أن يحبوا ويحبوا. يظهر فقدان احترام الذات على المستوى الفردي، من خلال القسوة، مثلاً. في البرازيل، هناك قول شائع: «حين يسكت الفم، تتكلم الأعضاء». من البدني أنه يجب القيام بجهود كبيرة لمساعدة هؤلاء الأشخاص على التعبير عن

أنفسهم ضمن المجموعة وذلك لكي لا نحرّمهم من إمكانية التعلم بواسطة الاحتكاك بالآخرين. حل المستوى العائلي، تؤدي التربية القمعية إلى القضاء على ثقة الطفل بنفسه. على المستوى الاجتماعي، يولد عدم الثقة بالنفس الفشل المهني. كثرة هم الذين يجدون عملاً لكنهم لا يقرون في وظيفتهم أكثر من شهر: فقلقهم الشديد من فقدان وظيفتهم يدفعهم في النهاية إلى ترك العمل.

لقد أنشأنا على خط مولز جلسات علاج الجماعة، برنامجاً جامعاً لإيقاظ الاحساس باحترام الذات، وذلك لكي نسمح للأشخاص بأن يعيدوا اكتشاف طاقاتهم الشخصية الكامنة وطاقات ثقافتهم وبأن يوظفوها في حركة فردية وجماعية تقود كل شخص إلى أن يصبح صانعاً لتاريخه، وإلى أن يتحمل مسؤولية وجوده.

### من أجل سياسة وفاقية

تشكل الاضطرابات الناجمة عن الإهمال وعدم الأمان وفقدان احترام الذات واقعاً مقلقاً على مستوى الأمة. فهي تغذي العنف والانقسامات داخل المجتمع. ذلك أن المخاوف التي تثيرها الأعمال اللاعقلانية التي تسبب بها تزيد من حدة مناخ التوتر واليأس والقلق الذي لا يمكن أن يتبدد إلا بوجود مؤسسات ملتزمة تعمل مع الجماعة. وفي غياب هذه المؤسسات أو عدم فاعليتها يوجد الأفراد قراءتهم الخاصة ومؤسساتهم الخاصة. فنشأ حالة يعمل فيها كل فرد من أجل مصلحته الخاصة بمعزل عن مصلحة الآخرين مما يزيد من قوة العنف الكامن في النفوس.

إن ابتكار الأدوات القادرة على تشجيع المبادرات الخلاقة لدى الأفراد الذين يعانون من ظروف مؤلمة يجب أن يركز على قيم الفرد الخاصة وعلى القيم الثقافية التي تم من قبل جديدها من قيمتها. ولا يمكن تصور هذه الأدوات إلا في إطار المشاركة ومن ضمن الجماعة. فالحلول الأكثر ملاءمة

للمشاكل تولد داخل الجماعة التي تبلورها بنفسها في ظل احترام تنوع الأفراد وتمحارهم، بمعزل عن سلم قيمي يفرض نفسه مسبقاً. هذا الأسلوب يتطلب أشخاصاً من أصحاب الخبرة ومهارة نقدية من النماذج السائدة لتضيق الألم ومن أشكال التدخل اللازمة لمعالجته والتي غالباً ما تكون تبسيطية واختزالية: كالنموذج الطبي مثلاً الذي يشجع على اعتماد العلاج الكيميائي، أو النموذج الاجتماعي الذي يفرض من الخارج مبادرات تربوية، تارة، وقصصية تارة أخرى.

إن ترمي الفرد بالاعتماد على قدرته الشخصية بشكل حائل تحول اجتماعي ويجب أن يمكن من الاعتماد من النموذج الأبوي المتمثل بنموذج الدولة الراعية أو الدولة القادرة على كل شيء، هذا النموذج الذي يزد من الاتكالية ويخفق الطاقة على الابتكار. فلا ينبغي انتظار توظيف المبالغ المالية بل الاستفادة فعلياً من الراسمال الاجتماعي - الثقافي الذي يملكه الفرد الذي يعاني من العزل، لكي نسمح له بأن يخرج من واقع الضحية إلى صنع مصيره وذلك لكي يصبح شريكاً في مسؤولية إعادة بناء المجتمع، ولكي يكون قادراً على التمييز والاختيار محققاً بذلك استقلالته.

إن إيجاد أمكنة تتيح تأسيس وتعميق الروابط العاطفية والاجتماعية، ويولد فيها من خلال شراكة الحياة الانتهاء الثقافي، أمر ضروري للفرد الفاعل. يجب التخلي عن النموذج الفردي الذي يجعل كل الحلول مناصرة بشخص واحد يأتي من الخارج، أو بالسياسة. نؤكد على أن الحل جماعي: لا بد من إطلاق حركات يشارك فيها الجميع مما يسمح للجماعة بأن تتطور في مجملها ككتلة واحدة وأن تفتتي.

إن فقدان احترام الذات هو حالة من الحرمان يعاني منها الفرد من جراء عدم معرفته لذاته. من المهم إيجاد وتطوير أماكن لترميم الهوية حيث يمكن التكلم بحرية. يجب أن تعترف المعارف العلمية بالمعارف الشعبية وأن تستوعبها. إن ترميم احترام الذات لدى الأشخاص الذين يعانون من العزل

والإقصاء بشكل حجب الزاوية في مكافحة أمراض النفس في القرن الحادي والعشرين.

سأختم بطريقة رويت لي أثناء جلسة علاج. أحد الآباء الذي كان يرغب في مهلة إنه التأثير ضد الفوضى والشوش الذي يفرق فيه العالم مزق خارطة العالم وجعلها إلى قطع صغيرة وطلب من إنه الذي كان يرغب في تغيير العالم أن يعيد تكوينها على طريقته، لاقتناعه بأنه لن يقدر على ذلك. مع ذلك فقد استطاع ابنه بعد نصف ساعة أن يعيد تشكيل الخريطة. وعندما رأى الابن دحشة والده شرح له أنه لاحظ رسماً لرجل على قفا الخريطة قبل أن يمزقها والده. فكان همه الوحيد أن «يصلح» الرجل وعن طريق إصلاح الرجل، أن يصلح العالم.

## IV

### إلى أين نحن ذاهبون؟ الكائن البشري أمام مستقبل الكون

يحثل السؤال عن نشأة الكون وتنظيمه مكانةً مركزيةً في كل أساطير العالم وهي بصورة دائمة تقريباً أساطير تكوين. الواقع أن الأمر يتعلق بقضية أساسية، ذلك أن الإنسان حين يطرح هذا السؤال إنما يتساءل بالتحديد عن أصل وجوده في العالم، وعن موقعه في الكون، وعن معنى وجوده، لا أكثر ولا أقل. في يومنا هذا يستطيع علم الفلك، بعد أن خرج تدريجياً من دائرة الدين والاسطورة، أن يصوغ هذه الأسئلة بشكل علمي. هل سيحدث الكون لي ما لا نهاية؟ أم هل عكس ذلك، سيحصل انفجار كبير big bang معاكس big crunch؟ كيف يمكن تصور ما الذي سيحدث عندما تنطفئ النجوم في ظروف يعجز فيها علم الفيزياء التقليدي عن تفسير أي شيء؟ إلى متى سيقي الإنسان والذكاء البشري قادرين على التأقلم مع تطورات الكون؟ هذه أسئلة تتعلق بمستقبل بعيد يفصلنا عنه زمن لا يقاس بعمر الإنسان ولا حتى بعمر التاريخ: لكن احتمال موت الكون، مهما كان هذا الموت بعيداً، يبقى بالنسبة للوعي الإنساني مصدر قلق.

لن نحاول أن ندللنا على التفسيرات العقلانية التي تمكننا من التنبؤ بمستقبل الكون على المدى القصير وعلى المدى البعيد، كما يبين لنا حدود هذا التنبؤ. نهاولا برانتزوس، من جهته، يرسم مسار التفكير الذي ينطلق من

علوم الكونيات المتأصلة على نموذج الزمن الفلاني ليصل إلى فكرة الموت المحتمل للكون، مع كل ما يتبع عنها من آثار على تصورنا لموقع الإنسان في الكون. ولقد تم التنبؤ به برأيك أخيراً دفاعاً عن التفكير العلمي، في مجال علم الفلك، على وجه الخصوص.



# مستقبل الكون: الانفجار الكبير أم الانسحاق الكبير؟ ترين خوان نوان

ولد العالم منذ 15 مليار سنة من نقطة بالغة الصغر، ساخنة، وكثيفة. حدث انفجار هائل تولد عن طاقته المحتوى المادي للكون، وفق معادلة أينشتاين ( $E=mc^2$ )، فوجد المكان والزمان. خلال الدقائق الثلاث التي تلت الانفجار، تجمع عدد كبير من quarks - وهي جزيئات تشكل أساس المادة، كما يعتقد علماء الفيزياء - في مجموعات تتكون كل منها من ثلاثة جزيئات لتؤلف البروتون والنيوترون. ثم بدأ الكون يبرد وهو يجمع مما ساعد على تشكل المادة. المادة الحالية هي نتيجة هذا التبريد. أريد أن أوضح أن نظرية الانفجار الكبير big bang قد تم تحليلها انطلاقاً من معايير للمادة، حدثت في مكان وزمان بعيدين جداً. إن هبوط حرارة المادة إلى مليون درجة جنبها التحطم (فالحرارة تنبع عن سرعة تحرك الجزيئات) وسمح بتشكيل نوى الفرات، وعلى الأخص الهيدروجين والهيليوم، التي تشكل 98% من كتلة الكون المرئية. تجمعت هذه المادة في كتل تحت تأثير جاذبية الأرض لتتكون منها النجوم التي تجمعت بمئات المليارات لتتألف منها المجرات.

يوجد اليوم مئة مليار من المجرات تحتوي كل واحدة منها على مليار نجمة. إن مجموع المجرات هذا أشبه بـ 'بساط مزركش' كوني كبير تبعد بعض عناصره مسافة مئات الملايين من السنوات الضوئية، ويمكن دراسة هذه الطوبوغرافيا المثيرة للاهتمام بفضل آلات الرصد<sup>(١٤)</sup>.  
تعدد متناه، تعدد لامتناه

هل تعدد الكون أبدي؟ هل سيلبغ شعاع دائرة الكون حداً أقصى؟ هل ستفترب المجرات بعضها من البعض الآخر؟ هل سيحدث انفجار معاكس ضخيم أو انسحاق كبير big crunch يؤدي إلى عملية سحق أو انهيار حيث يعود كل شيء إلى الأصل ليتحول من جديد طاقة وضوء؟

الواقع هناك صراع مستمر بين قوة الانفجار الأصلي وقوة الجاذبية، تلك التي تمهينا إلى مركز الأرض. إنها القوة الانجاذبية التي تجعل الكواكب تدور في مدارات حول النجوم، والتي تقيّم النجوم داخل المجرات وتجعل المجرات تتفاعل فيما بينها. إن هذا الصراع هو الذي سوف يحدد مصير الكون. فإذا كانت قوة الجاذبية كبيرة يمكنها أن تصبح قادرة على إيقاف تعدد الكون وعلى أن تقودنا إلى الانسحاق الكبير.

نُعرف قوة الانفجار الأصلي من خلال حركة المجرات. في المقابل، لقياس قوة الجاذبية، من المناسب قياس الحجم الكلي للكون والاعتداد على مفهوم كثافة الحد الأدنى التي في حال تجاوزها تصبح قوة الجاذبية أكبر من قوة الانفجار الأصلي.

هذه الكثافة تبلغ في الواقع ثلاث ذرات من الهيدروجين في كل متر مكعب. ذلك هو أكبر حجم للفراغ الذي يمكن للإنسان أن يوجله على كوكب الأرض، مع العلم أن كل غرام من الماء يحتوي على مليون من مليارات المليارات من اللوات... إن الكون فسبح لدرجة أن كثافة ثلاث ذرات من الهيدروجين في المتر المكعب تكفي لإيقاف تعدد الكون. المسألة هي

<sup>(١٤)</sup> جهاز خاص رصد الأجرام السماوية وتوقعها (الترجم)

في معرفة ما إذا كانت كثافة الكون تفوق كثافة الحد الأدنى. فإذا كان الأمر كذلك سيحصل الانسحاق الكبير للكون (الكون المقل). وإن لم يكن الأمر كذلك، سيتمد الكون إلى الأبد (الكون المفتوح). وإذا كانت كثافة الكون مساوية للحد الأدنى، وهذه حالة قصيرة حيث يمتد الزمن إلى ما لا نهاية، سيكون التمدد أبدياً.

قد يبدو من السهل حل المسألة بتعداد النجوم، مع العلم أن كل واحدة من مئة مليار مجرة تحتوي على مئة مليار نجمة. لكن هذا التكاثر يسمح فقط بمعرفة حجم كثافة المادة المضيئة. وهو يساوي 1% أو 2% من كثافة الحد الأدنى. نحتاج إذن من أجل إيقاف تمدد الكون أن تضرب هذه النسبة بـ 50 أو بـ 100 ضعف. لكن علماء الفلك قد اكتشفوا أنه يوجد مادة لا تبث أي نوع من الأشعة بها فيها أشعة  $\gamma$  وأشعة غاما، والموجات الإشعاعية. فإذا حرروا من النور يجد علماء الفلك أنفسهم في الظلمة بكل معنى الكلمة...

كيف يمكن معرفة حجم الكتلة السوداء؟

يستدل علماء الفلك على وجود هذه الكتلة السوداء غير المرئية من خلال جاذبيتها، وبالتالي، من خلال تغير مدارات النجوم أو من خلال حركات المجرات. يتبين إذن، وإذا أخذنا بعين الاعتبار المعلومات المتوفرة عن الكتلة السوداء، أن كثافة الكون تشكل نسبة 30% من كثافة الحد الأدنى. بعبارة أخرى، يكفي أن يتضاعف حجمها ثلاث مرات لكي يتوقف تمدد الكون. نحن نعثر إذن في عالم كجبل الجليد، ذلك أن الأدوات المتوفرة لدينا لقياس حجم الكون تبلى عاجزة عن قياس 90 إلى 98% من حجمه.

ليس لدى علماء الفلك أية فكرة عن هذه الكتلة غير المرئية. يمكنها أن تكون كل ما ليس ضوءاً، أي كل ما هو كواكب، أو نيازك، أو كمرات. التكهنات كثيرة بينما لم تنجح حتى الآن أية نظرية في هذا المجال في أن تثير الحماسة. نشهد في السنوات الأخيرة ظهور دراسات عن وجود قوة مضادة للجاذبية قد تُسرّع من حركة تمدد الكون. بعض المؤشرات التي يتم التقاطها

حبر رصد حرارة الانفجار الكبير تبرهن أن للكون جغرافيا خالية من الانحناءات، أي أنه مسطح. إنه على مسافة متساوية من الكون المفتوح الذي تشبه طوبوغرافيته سهوة الحصان، ومن الكون المتغلق الذي يشبه الكرة. تشير الحقيقة البديهية إلى أن التمدد يستمر إلى الأبد. لكن لا أحد متأكد من ذلك، والسبب تحديداً هو وجود جزئيات ولدت في الثواني الأولى من الانفجار الكبير، حجمها غير ملتصق بالمجرات، وبالتالي فمن غير الممكن قياسها بحركة المجرات.

### المستقبل القريب: المجرة والنظام الشمسي

بعد ثلاثة مليارات سنة ستبلغ مجرتنا غيمة ماجلان - وهي عبارة عن مجرتين صغيرتين تحتويان على مليار واحد فقط من النجوم وتدوران حول مجرتنا - ذلك أن مبدأ «التوحش» مبدأ ناشط جداً في الكون الذي نعيش فيه، وفي هذا شيء من الداروينية... أوضح أن هذه الغيمة تسمى ماجلان (Magellan)، لأنها لا تُرى إلا في سماء منطقة خط الاستواء، ولأن ماجلان هو أول من رآها.

بعد سبعة مليارات سنة، ستصطدم أندروميد - وهي المجرة الأقرب إلى مجرتنا - بمجرتنا. أوضح أن هذه المجرة تقع على بعد مليوني سنة ضوئية من كوكب الأرض. بعبارة أخرى، إن الضوء الذي يصلنا اليوم من أندروميد قد حصل ابتشافه عند ظهور أول إنسان على كوكب الأرض.

لكن هذه المجرة الأتية للملاقاة بسرعة تسعين كيلومتر في الثانية لن تسبب بكارث كبيرة، ذلك لوجود مسافة كبيرة بين النجوم (بين 3 و4 سنوات ضوئية). في أبعد احتمال، يمكن أن نخشى تحولاً ضئيلاً للمدار الشمس أو للمدار الأرضي بمرافق مع بعض الزلازل.

من وجهة نظرنا البشرية، يتخذ تطور كوكب الشمس أهمية أكبر. فلولا الطاقة الشمسية لما كنا نعيش لتكلم عنها، ولما وجدت حياة على كوكب

الأرض. بعد خمسة مليارات سنة، بعد أن يتحول كل مخزون الشمس من الهيدروجين إلى الهيليوم، سيزيد حجم الشمس لتصبح أكبر بمئة مرة مما هي عليه وتصبح حرارة قوتها كوكب فينوس وكوكب عطارد وتشغل 10% من مساحة السماء والأرض.

هكذا ستصل الحرارة على سطح الأرض إلى 1000 درجة مما سيتسبب تبخر مياه البحار وحرق الغابات. سيكون من الأفضل للأجيال التي نتخلفنا أن تسكن في كوكب بلوتون، هذا الكوكب الأكثر بعداً عن النظام الشمسي، المثلث من غلاب العملاقة الحمراء. لكن المهلة المعطاة لهم ستكون قصيرة... ذلك أنه بعد ذلك بـ 2 مليار سنة، ستكون الشمس قد استنفدت مخزونها من الهيليوم وستتأثر من تلاقها نفسها متحولة إلى قزم أبيض.

الواقع أنه بعد أن تتوقف التضاعلات النووية ستتصغر قوة الجاذبية. سيبلغ حجم كثافة الشمس حداً لا يمكن تصوره (طن واحد لكل سم مكعب)، مع العلم أن حجمها يبلغ عشرة آلاف كيلومتر وكذلك حجم الأرض. بعبارة أخرى، من سيأتون من بعدنا عليهم أن يبحثوا عن مصدر آخر للطاقة، عن شمس أخرى. عندها سوف يبدأ استعمار الفضاء الذي شكل مادة إلهام لكتاب قصص الخيال العلمي.

### تطفاء النجوم

في مدى محدود، تستهلك النجوم جميعها مخزونها من الوقود وسيصبح الكون مظلماً بالنسبة لنا نحن الذين لا نستطيع أن نميز بين أشعة X ومصادر الإشعاع الأخرى غير المرئية. في كل الأحوال خلال ألف مليار سنة، ستطفئ النجوم. وخلال 18 مليار سنة ستصبح المجرات تقوياً سوداء، نظراً لاختفاء الأشعة. خلال 27 مليار سنة، ستصبح كل المجرات تقوياً سوداء. بعد ذلك سوف تبخر هذه النجوم السوداء، على الرغم من أنها سوداء وتتحول إلى ضوء.

في كل الأحوال، سيتهي الكون وسط برد قارس شديد بعد زمن بعيد جداً (كل كتب العالم لا تكفي لكي نكتب عليها عدد الأصفار في هذا العدد). وفي يومنا هذا انخفضت الحرارة في الفضاء الفاصل بين المجرات الى - 270 درجة مئوية. كلما لمَّح الكون، تقدمنا نحو الصفر المطلق. وإذا ما بنينا تفكيرنا على أساس تقارب المجرات نين لنا أن كتل المجرات ستتحجم قبل الانسحاق الكبير بـ 100 مليون سنة. ستجبر النجوم من شدة الحرارة، قبل الانسحاق الكبير بـ 100000 سنة. سترتفع حرارة المادة بشكل متزايد لتصبح أتوناً جهنمياً، وستفجر النجوم قبل الانسحاق الكبير بـ 1000 عام. في النهاية، سيمتلئ الكون بالكبريت، بالإلكترون، والنيوترون، بجزيئات مضادة للجزيئات وبيادة مضادة للمادة، وكلها ستتهار.

من الصعب معرفة ماذا سيحدث بعد ذلك. هذا ما نسميه «جدار بلاتك» أو جدار المعرفة. هل سيحدث الكون من رماده كطائر الفينيق؟ هل سيخلق كون آخر تحكمه قوانين فيزيائية مختلفة؟ لا أحد يعرف ذلك، لكن من الممكن اليوم قياس كثافة مادة الكون بطريقة دقيقة جداً وتحديد مستقبله بواسطة معادلات أينشتاين.

## علوم الكونيات في المستقبل

نيقولا برانتزوس

بني تصورنا للمستقبل محكوماً لفترة طويلة بفكرة «العودة الأبدية». لقد طورت كل الحضارات القديمة الكبرى (الهندية، والبابلية، وحضارة المايا) علم كونيات يركز على مفهوم الزمن الدائري: بعد مرور زمن معين يتجدد الكون ويبدأ بالسير من جديد. وما لا شك فيه أن الظواهر الطبيعية الدورية، كمراحل القمر، أو تعاقب الفصول، هي التي أوحى بفكرة الزمن الدائري.

لكن مع نشأة المسيحية، ظهر مفهوم الزمن المستقيم المتأسس على الحقيقة الوحيدة التي يشكلها موت المسيح وقيامته. وقد عبر عن ذلك بكل وضوح القديس أغسطينوس في كتابه «مدينة الله»: «لقد مات المسيح مرة من أجل خطايانا، لكنه بعد قيامته لن يموت أبداً». وفي علم الكونيات الحديث نجد مفهوم الزمن الدائري ومفهوم الزمن المستقيم ولو في أشكال مختلفة قليلاً. تقول النظريات الحديثة، أن الكون الذي بدأ كتلة متناهية دافئة وكثيفة نتجت عن الانفجار الكبير، يتحول رويداً رويداً: فتظهر في داخله تحت تأثير مزدوج للتمدد والانهيار منظومات منها (النجوم، المجرات، كل المادة - الخ). إن مستقبل الكون تحدده كثافته: فإذا كانت هذه الكثافة أقل

من الحد الأدنى المطلوب قد يستمر التمدد دائماً (إنه الكون المفتوح)، وقد يتطور نحو حالة مختلفة دائماً عن التي سبقتها، وفقاً لمفهوم الزمن العظيم. وإذا تجاوز هذه الكثافة (وهو الكون المغلق) فقد يتوقف التمدد لينحول للانقباض ونعود إلى حالة مماثلة للحالة الأصلية أو لما يسمى *big crunch* باللغة الانكليزية، لكن لا أحد يعلم ما إذا كان سيتبع عن ذلك دورة أخرى، وفقاً لمفهوم الزمن الدائري. في الواقع، تقول أحدث النظريات، أن حركة تمدد الكون متردد سرعة وأنها مستمرة إلى الأبد.

### الموت الحراري للنجوم والمجرات

في القرن التاسع عشر سلوت الشكوك العلماء لأول مرة بأن هذا الكون المعقد الرائع الذي يحيط بنا محكوم بزوال مؤجل. وقد تولد هذا الشك عن تطور علم الديناميكا الحرارية<sup>(4)</sup>، الذي ساهم بشكل كبير في الثورة الصناعية: فقد توضح حينها أن القروقات الحرارية بين شيتين - وهي أساس الحياة والتمسيد - تميل بشكل عفوي إلى التلاشي.

في القرن التاسع عشر طرح عالم الفيزياء الألماني كلونزوس (Clausius) فكرة الموت الحراري للكون، حيث كتب: «كلما اقترب الكون أكثر من حالة القصور الحراري القصوى، كلما قلت فرص التغيرات التي سنحصل بعد ذلك. لنفترض أنه وصل أخيراً إلى هذه الحالة، فلن يعود من الممكن أبداً حصول أي تغيير وسيصبح الكون في حالة موت مستمر».

هذه الأفكار التي استمرت مناقشتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان لها تأثير كبير على تصور العالم وكذلك على التيار الروماني الذي سيطر في تلك الحقبة. لكن لم يكن بمقدور علماء الفيزياء في القرن التاسع عشر تحديد تاريخ للموت الحراري للعالم، لأنهم لم يكونوا يعرفون مصدر الطاقة في النجوم ولا مبدأ تطور المجرات.

<sup>(4)</sup> الديناميكا الحرارية هي علم الفيزياء الذي يعبر عن العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية (الرجوع)



في القرن العشرين استطاع العلماء الإجابة على هذه الأسئلة. فالنجوم تكتسب طاقتها وإشعاعها من التفاعلات النووية التي تحول جزءاً من حجمها إلى طاقة. وعلى الرغم من أن مصدر الطاقة هذا مصدر ضخم إلا أنه ليس غير قابل للاستنفاد. فالنجوم التي لا تحصل إلا على قليل جداً من الطاقة (وحجمها أقل بعشرة أضعاف من حجم الشمس التي نضيء كوكبنا) تستنفد وقودها على مدى ثلاثة تريليونات سنة.

من ناحية أخرى، لقد تشكلت النجوم دائماً من غاز المجرات التي تنتج عن الانفجار الكبير، وإذا عرفنا أن مخزون الغاز قد انخفض كثيراً منذ ذلك الوقت، أصبح بديهاً أن الأجيال الجديدة من النجوم - خلال مليارات من السنوات القادمة - لن تكفي لتعويض عن النجوم التي ماتت. بالنسبة أود أن أتلو عليكم مقطعاً من كتاب مهم، كتب منذ أربعين عاماً أرثر كلارك تحت عنوان: «ملاحم المستقبل»، وهو يصور بأسلوب شاعري بعضي على، مستقبل النجوم والمجرات، حيث يقول:

لجئناز مجرتنا اليوم ربيع حياتها القصير، إنه ربيع يعود الفضل في عظمتها للوجود نجوم زرقاء/ يضاء شديدة اللعنان كنجمه فيفا ونجمة سيروس، أو أقل لمعاناً كالشمس التي نضيء كوكبنا. لكن تاريخ الكون لن يبدأ فعلياً إلا بعد أن تنقضي فترة شباب هذه النجوم المشتعلة.

سيكون تاريخ لا نضيئه إلا الأشعة الحمراء الخفيفة ونحت الحمراء المنبعثة من النجوم الصغيرة التي ستصير غير مرئية تقريباً بالنسبة للعين المجردة. مع ذلك، فإن هذا المنظر المظلم للكون يمكن أن يبدو مليئاً بالجمال وبالألوان بالنسبة للكائنات الغريبة التي نستطيع التأقلم فيه. ستعرف تلك الكائنات أن تريليونات من السنين بالمعنى الخرفي للكلمة تمتد أمامها وليس ملايين السنوات من حقباتها الجيولوجية ولا حتى مليارات من سنين عمر النجوم العادية. سيكون لديها الوقت الكافي خلال هذه الفرون التي لا نهاية لها لتجرب كل شيء في الواقع ولتتعلم كل شيء. لن تكون هذه الكائنات

كالأله لأن أباً من الألهة التي تخيلها فكرنا لن تكون له حل الإطلاق القدرة التي تمتلكها. لكنها على الرغم من قوتها، متحسناً، نحن الذين نسبح في نور الخليفة المضيء، لأننا عرفنا الكون وهو ما زال في طور الشباب<sup>(1)</sup>.

### أزمة مظلمة آتية

إن الكون الذي بلغ عمره 15 مليار سنة، شاب نسبياً. لكن للشهد المعتد اليوم أمامنا، مشهد السماء الممتلئة بالنجوم ميزول من الوجود على المدى البعيد. ذلك أن قوة الجاذبية وهي أصل الظواهر الأساسية في الكون ستدخل بعد ثلاثة تريليونات من السنين هذه البنية المعقدة عندما تدفع إلى هاربة الثقوب السوداء بعض مكونات منظومات المجرات (النجوم، المجرات، الكتل)، وتنفذ بعضها الآخر في الفضاءات الموجودة بين المجرات. خلال 27 مليار سنة لن يكون هناك سوى أشياء معتمة، معزولة، متفصلة عن بعضها البعض (في حال الكون المتفتح)، بعد أن تكون النجوم كلها قد انطفاقت منذ زمن بعيد.

على المدى الأبعد كذلك، ستساهم التفاعيل المجهرية في خلخلة المادة. وكما أشار إلى ذلك العالم الفيزيائي الإنكليزي ستيفان هاوكينغ، سنة 1974، ستجر الثقوب السوداء. أخف إلى ذلك، وامتداداً إلى نظريات الميكروفيزياء الراهنة، أن البروتونات لن تكون، على ما يبدو، موجودة إلى الأبد، هي أبداً، بل ستحول بالضرورة إلى جُزئيات أخف وزناً (الكترونات، بوزيترونات، فوتونات غاما، الخ...). هكلاً سيكون من المستحيل وجود بنية مادية على المدى البعيد جداً.

وبما أنه يصعب فهم المدى الزمني للكون، أود بالمناسبة أن أذكر بأسطورة من بلاد الشمال: في بلد بعيد توجد صخرة على شكل مكعب يبلغ طول كل من أضلاعه 100 كم. مرة كل ثلاثة آلاف سنة، يطير مصفون فوق الصخرة

<sup>(1)</sup> أنظر: ج. كلارك: ملايح السهل، (1962) Paris, Ed. Pléiade.

ويُحْفَ منقاره بها خلال بضع ثوان. عندما تزول الصخرة بعد أن تاكلت كلياً بفعل الاحتكاك، يكون يوم واحد من عمر الأبدية قد انقضى<sup>24</sup>. نجد أساطير مشابهة في الحضارات الأخرى. المعنى الخرفي للأسطورة يشير إلى أنه يلزم 30 مليار سنة تقريباً لكي تزول الصخرة، لكن هذه الفترة الزمنية، عل الرغم من ضخامتها، ليست شيئاً في عمر الأبدية: يلزم أكثر من 33 مليار سنة لكي تزول البروتونات وأكثر من 66 مليار سنة لكي تبخر النجوم السوداء...

إن علم الكونيات الحديث كشف لنا عن مستقبل يفوق كثيراً في بعده وتعقيد وغناه بالمحادثات الفيزيائية ما كان علم الفيزياء في القرن التاسع عشر يحدس به. خبر أن الحاصلة النهائية لسيرة الكون الطويلة هذه ليست مختلفة عن صورة الموت الحراري. فإذا كان البروتون غير مستقر، وإذا لم يكن هناك وجود لمصدر طاقة، فلن تبقى الحياة ولا الإدراك إلى الأبد. إن الحجم الكلي للمادة سيتحول كله تقريباً إلى إشعاع متبيل وبارد. أما ما يتبقى من جزئيات قليلة فهو سينتثر شيئاً فشيئاً في الكون الواسع الذي يكون في حالة تمدد مستمر.

### مكانة الإنسان في الكون

في ظروف كهذه يصعب تجنب الاستنتاجات المشائمة المتعلقة بمصير الإدراك. وقد لخصها الفيلسوف الانكليزي برتران راسل في هذا المقطع الشهير: «إن كل إنجازات الماضي، كل الاخلاص والالهام، كل العبقرية البشرية مصيرها إلى زوال. لقد حكم على الهرم الذي تشكله إنجازات الإنسان بأن يذفن تحت أنقاض الكون المتهدم. كل هذه الأمور هي اليوم أكيدة لدرجة أن أية منظومة فلسفية لا تستطيع تجاهلها»<sup>25</sup>. لكن هذه المصائر

<sup>24</sup> برتران راسل تصوف والمثل وحارجات أخرى، (1903) "A Free Man's Worship"، *Essays in Philosophy and Logic and other essays*, London, George Allen and Unwin, 1917

المظلمة لم تكن تثير لدى الفيلسوف قلقاً كبيراً. لقد كتب كذلك: «يقال لي أن هذه الرؤية للعالم تبحث على اليأس، وأنه لو آمن بها الناس لما استطاعوا تحمل مشقة الحياة. لكن في الواقع، لا أحد يأبه لما سيحدث بعد ملايين السنين. نتيجة لذلك، حتى لو كانت هذه الرؤية مظلمة فهي لا تبلغ في تشاؤمها حداً يجعل الحياة لا تطاق. بكل بساطة، إنها تجبرنا على أن نولي اهتمامنا لأمر آخر».

راسل هو بالفعل الممثل الأفضل للمدرسة الوضعية. لكن يصعب على غيره أن يقبل هذا التشاؤم المستلم. شارل داروين صاحب نظرية التطور والارتقاء، يكتب في سيرته الذاتية معبراً عن جزعه أمام فشل التطور: «أنا الذي يؤمن أن إنسان المستقبل البعيد سيكون مخلوقاً أقرب بكثير إلى الكمال مما هو عليه اليوم، لا أستطيع تقبل فكرة أن هذا الإنسان وغيره من الكائنات الحية محكومون بالزوال بعد هذه الفترة الطويلة من التقدم»<sup>(1)</sup>.

خلال معاصرة في الجمعية الملكية اللندنية، سنة 1902، موضوعها «اكتشاف المستقبل»، عبر هـ.ج. ويلز وهو أبو الخيال العلمي (صاحب كتاب آلة العودة بالزمن إلى الوراء) عن ثقته بمستقبل الجنس البشري، مع اعترافه بأن المستقبل المظلم حقيقة بدئية: «من المؤكد تقريباً أن كوكب الشمس سينفجر يوماً، وأن كوكب الأرض سينفجر وتتجند وكذلك كل كائن حي. هكذا سيزول الجنس البشري بالتأكيد. هذا الكلبوس هو من أخطر الكوابيس قدرة على الاقتناع. ومع ذلك، أنا لا أصدق لأنني أؤمن بأن للعالم معنى وبأن للإنسان مصيراً. يمكن أن تتجند عوالم، ويمكن أن تزول شمس. لكن داخل ذواتنا يتحرك شيء ما لا يمكن أن يزول».

من الواضح أن كل شخص يرى تفاصيل علم الفيزياء وعلم الكونيات على مستقبل الكون من زاوية مختلفة وفقاً لفناعاته الفلسفية. مع ذلك، فإن

<sup>(1)</sup> لم تكن تولد اندروني في تلك الفترة الصورة التي نرىها علم التشكل الحديث من المستقبل، بل الصورة هي شكلها خطية الموت المفروزي وهي لوس بها علم الفيزياء. في القرن التاسع عشر، انظر شارل داروين، الحياة النباتية

بعض علماء الفيزياء الذين رفضوا أن يُسقط يدعم إزاء هذه الروى المستقبلية المظلمة، بحثوا عن خيارات لطيلوا عمر الحياة الى ما لا نهاية في كون الزمن الألي.

من هؤلاء فريمان دايوزون وهو عالم فيزيائي شهير في برينستون كتب منذ حوالي عشرين سنة المقالة العلمية التي أسست للأخرويات العلمية. فقد تخيل أن ينقل مجال الإدراك الى غيمة من الجزيئات تحتوي على الإلكترونات والبوزيترونات الموجودة الى الأبد من حيث المبدأ. وقد اقترح كذلك أن على هذه الكائنات أن تعدل حرارتها بحيث تنخفض تبعاً لونية تمدد الكون وتبرده وأن تقضي فترات من الإسبات تزيد مدتها شيئاً فشيئاً لكي تحافظ على بقائها الى الأبد. وينتهي مقالته حين يكتب: «مهما نعتنا بعيداً في تصور المستقبل، سنجد دائماً حوادث جديدة لمحصل، حوالم تدعو الى اكتشافها، معلومات جديدة، مجالاً للحياة يزيد اتساعاً باستمرار، سنجد الوعي والذاكرة، عالماً للحياة الأبدية لا حدود لثرائه وتعقده»<sup>(4)</sup>.

ليس من المؤكد أن هذا الضلال له ما يبرره. فقد برهنت الدراسات الحديثة التي جرت ضمن الإمكانيات الحاسوبية المتاحة لعلم ميكانيكا الكم *Mécanique quantique*، أنه ليس من الممكن إطالة مدة الحياة والإدراك الى ما لا نهاية في كون يتمدد....

هل سيستم وجود هذا الكون الذي يحيط بنا، والرائع في تعقده، الى الأبد؟ هل زواله مرجحاً فقط؟ لا نعرف ذلك اليوم! لكننا سنعرف ذلك يوماً ما، بدون شك!

<sup>(4)</sup> فريمان دايوزون "زمن بلا حدود: الفيزياء والبيولوجيا في كون ملتحق"

Freeman DYSON, "Time without End: Physics and Biology in an Open Universe" (Jesse Arthur Leites on Time and Mysteries, NYU, 1978 Series), in *Reviews of Modern Physics*

400.-Vol. 51, pp. 447

### لدى الأجيال القادمة

لكي أختتم، أود أن أستشهد بمقطع من مقدمة كتاب لـ أولاف ستابليدون، وهو أستاذ علم الفلسفة في إنكلترا في الثلاثينات، في كتابه «الأخرون والأولون»، حاول أن يتصور رواية لمستقبل بشري يمتد حتى انطفاء كوكب الشمس:

إنها قصة من صنع الخيال. لقد حاولت أن أتصور رواية لمستقبل الإنسان يمكن تصديقها، أو على الأقل ليست غير معقولة كلياً. إن أية قصة تروي المستقبل يمكن أن تظهر كأنها فحري نظري مجاني، لا يهدف إلا لإثارة الإحساس بالدهشة. غير أن إعمال المخيلة التي تبقى خاضعة لمراقبة العقل يمكنه أن يشكل في هذا المجال تمريناً فيه الكثير من الفائدة بالنسبة للمهتمين بال حاضر وإمكاناته الكامنة. علينا اليوم أن نفكر بمتسى الجديدة في جميع الإمكانيات المتوفرة لدينا من أجل تصور مستقبل لجنس البشري. ليس فقط لكي نتأقلم مع ما يتظرنا من مصير مأساوي في شتى المجالات، بل لنمي كذلك أن عدداً كبيراً من المثل التي تتمسك بها قد تبدو طفولية في نظر عقول أكثر منا تطوراً. إن تخيل المستقبل البعيد يبدو إذن محاولة لتصوير مكانتنا في الكون ولصنع قيم جديدة<sup>(1)</sup>.

نجد الإشارة هنا إلى أنه في بداية القرن العشرين كان العلماء يجهلون المبدأين اللذين يتأسس عليهما علم الفيزياء الحديث: نظرية النسبية وعلم ميكانيكا الكم. في المستقبل القريب، سيكون هناك نظريات قد تغير بشكل جذري تصورنا للكون والصورة التي كوّنّاها عن المستقبل. لذلك كتب ستابليدون الذي كان يمي أن تاريخ البشرية في المستقبل يكتب انطلاقاً من المعارف الفيزيائية في زمانه، ما يأتي:

لو حصل أن اكتشف هذا الكتاب رجل من جيل المستقبل لمن المؤكد

<sup>(1)</sup> أولاف ستابليدون: الأخرون والأولون، New York Dover Publications, 1968; and Fr. Claude Sanchez, Les Derniers et les Premiers, Paris, Dunod, 1972.

أنه سيضحك منه، لأننا عاجزون اليوم عن التقاط أي مؤشر يدل على معظم الحوادث المستقبلية. ويمكن أن تطرأ تغيرات جذرية في المستقبل القريب أو حتى في جيلنا نجعل من هذا الكتاب مدعاة للسخرية. لكن ذلك لا يهم. علينا اليوم أن نسمى بقليل استطاعتنا للبلورة تصور لعلاقتنا بباقي الكون<sup>(6)</sup>. أشاركه تماماً هذا التصور. وقد استعرت من كتاب ستاهلينون مقبضته لأجمل منها خاتمة لكتابي «أسفار في الزمن الآتي» (مستقبلنا الكوني). من الواضح أن التفكير في مستقبل الكون وفي موقع الإنسان من هذا الكون يشكل جزءاً لا يتجزأ من التفكير في القرن الحادي والعشرين.





## التساؤل العلمي الشكوك والحقائق الأكيدة أندريه برهانك

بعد آلاف السنين من السعي الى تلمس الحقيقة توصل البشر أخيراً الى إيجاد الأدوات التي من المفروض أن تسمح لهم بالشروع في تقديم الأجوبة على الأسئلة الكبرى التي يطرحونها على أنفسهم منذ الأزل والمتعلقة بمكانتهم في الكون: من نحن؟ الى أين نحن ذاهبون؟ من أين أتينا؟ إن التقدم المدهش الذي حققه العلم يكشف لنا عن عالم عقلائي يحكمه عدد قليل من القوانين البسيطة والكونية، ذات التطبيقات المعلقة جداً. إن الكم الهائل من المعارف، خاصة في مجال علم الفلك والبيولوجيا، قد بلغ من الضخامة، منذ بضعة عقود، ما يجعلنا نفتقد للمسافة الكافية لاستيعابه، والضرورة لكي نستخلص منه النتائج سواء على الصعيد الإنساني أو على الصعيد التطبيقي. إن تاريخ تطور الأفكار العلمية بشكل مدرسة متنازعة لتعلم الشك والتواضع، الدقة والنزاهة والفكر النقدي وهي مزايا أساسية يتطلبها شغف واحد هو شغف المعرفة.

بعيداً عن القناعات الثابتة لدى هؤلاء الذين يرفضون التفكير، بعيداً عن «حقائق» المتحمسين، يجب السعي لنشر الثقافة العلمية بين كل المواطنين. فيكشفون أن رجل العلم يمكنه أن يبين الخطأ من الصواب وأنه لا يمكنه

في حال من الأحوال أن يدمي امتلاك الحقيقة، ذلك أن كل حقيقة علمية تُعرض لكي يتم إخضاعها للتفكير النقدي. وفي علم الفلك، وهو أقدم العلوم وأكثرها حداثة، مثال على ذلك.

### دكتوران للحارة علمية للعالم: للملاحظة والنظرية

كثيرون من الناس يحتاجون لحقائق أكيدة يمدونها داخل حزب أو دين أو قبيلة. لكن لكي نفهم المنهج العلمي، علينا أن نعي أن التقدم يتج عن عملية إعادة نظر مستمرة. لا يكون اقتراح ما علمياً إلا إذا كان يمكن تزييره، بمعنى آخر إذا كان يمكن لأي كان أن يتحقق من صحته أو أن يدحضه. يمكن لأي كان وفي أي وقت أن يتحقق مثلاً من أن القول بأن كل جسم أسكبه بلزاهي يسقط حل الأرض إذا ما تركه، هو افتراض علمي. هذا الافتراض صحيح على الأرض أو على القمر، لكنه غير صحيح داخل مسبار فضائي. أما القول أنني رأيت شبحاً أو ظهوراً له في شهر مموز المنصرم فهو ليس فرضية علمية.

يرتكز المنهج العلمي على دكتورين: الملاحظة والنظرية. أن ننأمل العالم دون أن نفسره ليس أمراً مهماً. أن نتخيل العالم كما نشاء دون أن نخضعه للتأمل ودون أن نأخذ بالاعتبار العالم الواقعي أمر خطير جداً هذه الفعنة أدت إلى مجازر ارتكبت في حق البشر على مدى العصور، من محاكم التفتيش إلى معسكرات الموت النازية أو السيرية.

لقد ورننا المنهج العلمي عن اليونان القديمة. نحن نعرف أن لكل سبب نتيجة، وأن لكل نتيجة سبباً. لكن كثيرون في ذلك العصر عن تحيلوا عالمياً يفتقد إلى الكيال، أهملوا، للأسف، ملاحظة الواقع وتحولوا إلى التفكير المجرد. كان يجب انتظار القرون الوسطى لكي تكسب ملاحظة الواقع أهميتها. فمعد نهاية القرن السادس عشر، استطاعت النهضة العلمية أن توالف بين هاتين المقارنتين رُسية بذلك أسس العلم الحديث. منذ تلك الفترة، حدثت

القطيعة النهائية بين العلم والدين. تلخص هذا الراقع قصة لقاء نابوليون بالعالم لابلاس الذي كان يعرض أمام الامبراطور نظريته الجديدة من تكون الكواكب. قال الامبراطور: «حضرة المريكز، أنا لا أرى الله جيداً في نظريتك هذه، فأجاب عالم الفلك: «مولاي، إنه فرضية لم أحتج إليها».

علينا أن نفهم أن التحليل النظري ليس في غالب الأحيان سوى أدلة، أو نموذج يسمح بوضع تصور لملاحظات جديدة لكي يتم التحقق من صحتها. فقد بلور بطلمبوس، مثلاً، سنة 150 م. نموذجاً على شكل دوائر متداخلة تحيط بالأرض، لكي يصور حركة الكواكب. وحاول جوهان دي ساروبوسكو (Johan de Sarobosco)، وهو أستاذ في جامعة باريس في القرن الثالث عشر، أن يفسر النموذج لتخليخ حوالي ثلاثين دائرة! كان هذا النموذج من الدوائر المتداخلة يتيح للمعلماء معرفة الموقع الذي سيخطفه كوكب جوبيتر في المستقبل، لكنه كان نموذجاً خاطئاً!

ينبغي إذن أن نميز بين النموذج والحقيقة التي نبحث عنها. إن علماء فيزياء الفلك يقضون الوقت وهم يحاولون تحطيم النماذج أو النظريات، وهكذا، وعن طريق الفرضيات الاحتمالية المتلاحقة، يصلون إلى استبعاد المائلت التي لا تؤدي إلى مكان، وإلى تحديد «واقع العالم» بطريقة أقرب إلى الحقيقة. فالنموذج الذي يصمد بحت قناعتنا بأننا نملك الاتجاه الصحيح.

### ثورة علم الفلك في القرن العشرين

إن علم الفلك هو أقدم العلوم لأنه استجاب منذ آلاف السنين إلى حاجتين شكلتا محور اهتمام البشر: الحاجة إلى تقويم زمني من أجل القيام بأعمال الزراعة، والحاجة إلى فكرة ميتافيزيقية تجعل السماء مكونة بالألفة. في أيامنا، يكتسب تطور علم الفلك أهمية جوهرية، وذلك لثلاثة أسباب على الأقل، ثقافية، وعملية، واقتصادية:

- إن معرفة الكون التي نعيش فيه تشكل عنصراً من عناصر الثقافة

بهاهي بأهميته التاريخ والجغرافيا والموسيقى والرسم، إن لم نقل يتجاوزها. كيف يستطيع الفيلسوف أن يتكلم على مكانة الإنسان في الكون إن لم تكن لديه معرفة بعلم فيزياء الفلك أو بعلم البيولوجيا؟ يجب أن تشكل معرفتنا لتاريخ نشوتنا منذ ظهور الذرات الأولى وبعدها النجوم وبعدها أخيراً كوكب الأرض، جزءاً من تراثنا الثقافي. إن معرفة الأليات الأساسية التي تحكم تطور كوكب الأرض يجب أن تسمح لنا بالسمي إلى حماية المستقبل. لكي نفهم طبيعة المنهج العلمي علينا أن نتعلم الدقة والصبر والتزاعة الفكرية. لكن المدرسة ووسائل الاعلام لا تولي، للأسف، أهمية كبيرة للتعريف بالمنجذات العلمية، عل الرغم من أن المعارف تطورت بشكل سريع خلال السنوات الأخيرة. حالياً، يقتصر التقبف العلمي على بعض المعلومات المحدودة والتي نادراً ما توضع في سياقها العام.

- يشكل الكون بصورة عامة، والنظام الشمسي بصورة خاصة، مخبرين والتمين لمحكمهما ظروف لا يمكن توفرها في المخابر العادية، إذ تبلغ فيها الحرارة والضغط والكثافة الخ... حدودها القصوى. إن الأرصاد الجوية تتيح لنا معرفة أحوال المادة بشكل أفضل، ونسمح بالتالي بالتحكم بها وباستعمالها بصورة أفضل.

- يلعب النشاط الفضائي الدور الأبرز في السباق الاقتصادي بين القوى العالمية الكبرى الثلاث - أوروبا والولايات المتحدة واليابان - . ذلك أن إطلاق مسار فضائي يتطلب دقة في التصنيع لا مجال فيها للخطأ، لأنه إذا حصل أي عطل في الآلة فلن يجد حاملاً ليصلحه على الطريق. إن السيطرة على الأبحاث الفضائية اليوم هيمن للسيطرة على عالم الاقتصاد غداً.

إن ظهور التقنيات الجديدة وتطور الأبحاث الفضائية أحدثت منذ نهاية الستينات، ثورة حقيقية في معارفنا.

### استكشاف الفضاء

إن إطلاق الكسوفات الفضائية خارج فضاء الأرض يسمح لنا بالنقاط كل الإشعاع المنبعث من الكواكب. بينما لم يكن بمستطاع البشر حتى فترة قريبة جداً، أن يشاهدوا إلا الضوء «المرئي»، ما هم اليوم يلتقطون الأشعة تحت الحمراء والفيوتنجية، وأشعة X، وأشعة غاما. إن فضاء كوكب الأرض الذي يحيطنا من الإشعاعات المضرة لا يسمح لنا بأن نرى الكون بكليته. لكننا عندما نتجاوز هذا الفضاء، نكتشف أن الكون أكثر غنى وتنوعاً وحرارة مما كنا نخلل. من جهة أخرى، لقد تمكنا بواسطة إرسال المسبارات الفضائية إلى محيط الكواكب الباردة من اكتشاف عوالم جديدة لم تكن حتى ذلك الحين سوى نقاط مضيئة في السماء. هكذا خطنا مرةً جديدة مغامرة كريستوف كولومبوس الاستكشافية لكن بمخاطر أقل. ذلك أن هذه المسبارات تنوب عن هيوتنا وعن آفاتنا، ومن خلالها نستطيع أن نعين الأمكنة عن بعد كما لو أننا فيها، وقد غير ذلك من تصورنا للعالم.

لقد كانت لي متعة المشاركة في استكشاف النظام الشمسي بواسطة المسبار الفضائي الذي أطلق عليه اسم «السفر» (Voyager). ذهبنا إلى استكشاف عوالم جديدة لم تكن نعرفها من قبل متوسلين المسبار طريقاً إليها. أظهر لنا استكشاف النظام الشمسي عالماً أكثر غنى وتنوعاً مما كان يتخيله علماء الفلك. إن في المنحدرات الصخرية لنجمة ميرندا والتي تنخفض أكثر من 27 كم، وبراكين كوكب مارس التي يزيد ارتفاعها عن 29 كم، والصدحات التي تمتد على طول نجمة أوروبا، والأدخنة المتعرجة التي تصاعد من بركان إيو والتي تصل إلى ارتفاع يفوق 300 كم، وغير ذلك من المجالب، شواهد على تنوع المناظر في النظام الشمسي.

واليوم لا تزال المغامرة مستمرة بالنسبة لي ولزملائي، وذلك بفضل مسبار كاسيني - هغنز، الموزل من الولايات المتحدة وأوروبا. هذا المسبار الذي أطلق في 15 أكتوبر 1997، حلق فوق كوكب جوبيتر ليلة 31 ديسمبر

2000، وسبيل إلى كوكب زحل في أول تموز 2004. سمح لنا هذا السفر بإجراء المقارنة بين عالم كوكب «تيتان» وفضائه المكوّن من الأزوت - ويمكن القول إنه بمثابة الأرض «موضوعة في تلاجع» - وبين كوكب الأرض الذي نعيش عليه، وبأن نفهم بصورة أفضل الدور الذي تلعبه الحرارة في مسار تطور الكوكب. سيلى هذا المسار بدور حول عالم زحل وكواكبه التابعة وسيتم في إرسال المعلومات عن ذلك العالم الرائع.

### لعقل أم جنون؟

ولكن يجب أن لا نتخذنا التطورات المدهشة للمعارف خلال القسم الأخير من القرن العشرين وأن لا نمعننا من رؤية الواقع. ينبغي أن لا ننظر أن المقاربات اللاعقلانية للعالم تنتمي إلى زمن مضى. فالانتقادات التي تستهدف العلم لا تزال كثيرة، وهي ليست حكراً على بعض الأصوليين والمتعصين الدينيين من أصحاب العقول المحدودة. كل الذين لا يفهمون طبيعة المنهج العلمي يظهرون استخفافاً بالعلم ويميلون إلى رفضه. هنا يشمل هؤلاء الذين يعتقدون أن العلم هو سبب مشاكلنا، وأولئك الذين يصغون إلى ما يقوله من لا يؤمنون بالعلم، كما يشمل الآخرين الذين يتكلمون عن العالم دون أن تكون لهم معرفة به.

إنها لمفارقة كبيرة أن نعتقد أن العلم هو المسؤول عن مأسائنا، بينما نحن نتقل بالطائرة أو السيارة، ونشاهد التلفاز، ونواصل بالمهاتف، ونطلب توفير أفضل العناية الطبية، وتتدفق ونضوي بيوتنا بالكهرباء... ذلك يعني أننا نرفض التسليم بأن المسؤولية تقع على استئصال البشر للعلم وليس على العلم نفسه. حين تصاب ضحية برصاصة أطلقت من بنقبة، فالجرم هو من أطلق الرصاصة وليس قوانين علم القنائف. يجب أن لا نخلط بين العلم الذي غايته المعرفة، والتغنية التي غايتها التطبيق. فمع أن للعلم وللتقنية الأهمية نفسها، لكن طبيعتهما مختلفة.

بشكل الخوف من الاشعاعات مثلاً آخر على الموقف اللاعقلاني. ذلك أن الفضل يعود لهذه الاشعاعات في بلوغ حرارة الأرض درجة تسمح بأن تظهر فيها الحياة. كما أن استعمالها الطبية قد مكنتنا من إنقاذ عدد كبير من المرضى. لكن الرعب المتمثل بالقنابل النووية أو بأخطاء الإدارة السوفياتية التي أدت إلى كارثة تشيرنوبيل، دفع إلى تحميل المسؤولية للعالم وليس للبشر المسؤولين عن أفعالهم. إن ما لا نراه وما ليس له رائحة ولا طعم مخيف للدرجة أنه تشكلت سنة 1997 في الولايات المتحدة حركة احتجاج ضد إطلاق مباد كاسيني-هيفز إلى زحل أجبتها دون أي رادع أخلاقي الصحافة السوفياتية، بحجة أن هذا الروبوت يحتوي على كمية ضخمة من البلوتونيوم تؤمن له الطاقة الضرورية على بعد مليار ونصف كيلومتر من الشمس. لقد ذهلت لروية حركة الذعر التي أثارها لأسباب تافهة تماماً هذا المسبار الذي سيسمح للبشر بأن يخطوا خطوة إضافية على طريق شغفهم بالمعرفة، في بلد يحتل المرتبة الأولى في تحقيق التقدم التقني. لقد برهن الأوروبيون في هذه المسألة بالتعهد على أنهم أكثر ثقافة.

وفي الولايات المتحدة أيضاً هناك أقلية تتبرع ضجيجاً كبيراً وترفض كل مقارنة علمية وتعتبر أن الأرض والإنسان إنما خلقا على صورهما الحالية منذ بضعة آلاف من السنين. هذه المجموعات المناهضة بمراسلة نظرية داروين تبذل جهداً كبيراً في محاولة لفرض تعليم نظرية خلق الكون والإنسان دفعة واحدة في المدارس. وحلها بعض روابط الأساتذة تكافح بشجاعة ضد هؤلاء المتعصبين الدينيين. وتظهر هذه الحركة أن بلداً متطوراً كالولايات المتحدة ليس بمنأى عن الظلامية وأن للتربية أهمية جوهرية. في أوروبا لا تزال هذه الحركات تبشر في الحفاء، لكن يجب الاحتراس من أن تعبر هذه الأفكار الرجعية المحيط الأطلسي. علينا أن لا ننسى تحذير برتولد برشت حين قال: «لا يزال البطن الذي أنجب الوحش القلبي قادراً على الإنجاب...»<sup>(1)</sup>. لا

<sup>(1)</sup> برتولد برشت Bertold BRECHT حالة صخرة أرورو لري الذي يمكن مقارنته بملكونه

Assommoir d'Arturo LQ, Aufbaumass Aufbaum der Arturo LQ, Berlin, Suhrkamp, 1968

تزال للمعتقدات السخيفة التي ظهرت في فترة كان العلم يتلمس فيها طريقه إلى معرفة أسرار الكون، قائمة إلى اليوم، منها مثلاً الإيمان بالتنجيم و«الصحوون الطائفة». يدعي أن موقع الكواكب لحظة ولادة الفرد ليس له إطلاقاً أي تأثير على مستقبله، ولا يمكننا إلا أن نشعر بالارتياح تجاه هذا الواقع. كذلك فإن الآلاف من علماء الفلك الذين يحاولون اكتشاف السماء بواسطة معدات يزداد تطورها يوماً بعد يوم لدرجة أنه أصبح بإمكانها أن تكشف خلال بضعة لحظات عن ظهور نجمة جديدة بين عشرات الملايين من النجوم المعروفة سابقاً والتي لها البريق نفسه، لم يروا قط إنزالاً واحداً لمخلوقات فضائية. مع ذلك فهم أول المقتنعين بوجود محتمل لهذه المخلوقات بين النجوم التي لا تعد ولا تحصى، وهم أول الباحثين بجديده عن علامات لوجودها وأول المستعدين لفتح زجاجات الشمانيا احتضنة بقدموها!

ثمة مواقف لاهلالية أقل وضوحاً لكنها ليست أقل خطورة. يدعي بعض الفلاسفة مثلاً أننا عاجزون عن تمييز الخطأ من الصواب، وأن العالم الذي يحيط بنا ليس سوى وهم، وأن النظريات تساوي من حيث القيمة. يبرهن لنا تاريخ المغامرة العلمية العكس. وفي أغلب الأحيان، لا يقدم الفلاسفة الآخرون، أو المتخصصون في علم الاجتماع ممن هم أكثر جاذبية ومن لديهم أفكار بناءة أحياناً، خدمة إلى العلم حين يستعملون مفردات علمية لا يفهمون معناها بعد أن يخرجوها من سياقها. تظهر لنا أمثلة حديثة<sup>(2)</sup> أنه يجب أن لا تعامل بخفة مع اختيار الكلمات، وأن لا أحد لديه الدقة الكافية في استعمال الكلام.

إن بعض رجال العلم الذين قدموا مساهمة مهمة في مجال أبحاثهم يتجزئون أحياناً إلى تخمينات تذكر بالأساطير البدائية. نحن ندهش عندما نلاحظ يوماً كيف ولدت من المفوضى الأصلية أنظمة يحكمها قانون دقيق، سواء

<sup>(2)</sup> انظر آلان سوكال وجان بريكسون: المخططات الفكرية. *Les diagrammes du pouvoir*, Paris, Odile Jacob, 1997.



نظام الكواكب أو المجرات أو نظام الحياة. فهل معنى هذا بالضرورة وجود غاية ما؟ لا شيء. يسمح بتأكيد ذلك في الوقت الحاضر. أود بالمناسبة أن أشهد بما قاله، منذ القرن الثامن عشر، سيرانو د بروجوراك (Cyrano de Bergerac) في كتابه «سفر إلى القمر»: «أضف إلى ذلك الكبرياء البغيض الذي يتصف به البشر الذين يقتنعون بأن الطبيعة لم تخلق إلا لأجلهم كما لو كان معقولاً أن نور الشمس (...) لا يشتعل إلا لكي ينضج زهرود البستان ولكي يكتنز الملفوف».

إن الإصرار على اعتبار الكون مسخراً لغاية معينة يدلّ على أن العلماء المعاصرين لم يأخذوا العبرة مما أدّت إليه نظرية مركزية الكون من شتى أنواع الاضطهاد عبر التاريخ، وأنهم يهدفون لإيهامهم بأن الإنسان مركز الكون. وهم يهدفون الحجة على ذلك في أن تعقيد التكوين يسير على خط تصاعدي من النجمة إلى الكوكب ومن الكوكب إلى الإنسان، مما يوحي بأن هذا الأخير هو سيد الكون. إنه فعلاً جنون المظنة! كيف يمكن الاعتقاد بأن ظهور البشر على الأرض منذ حوالي مليوني سنة، هو جزء من مشروع الكون الكبير؟ لو كان هذا صحيحاً لأمكننا أن نبسم حين نلاحظ أن الكون آلة تتحرك بدون فعالية كبيرة أو سرعة كبيرة. نكتفي هنا بالإشارة إلى ما كتبه ديلرو: «لا يمكن أن نعرف أبداً ماذا نريد السماء أو ما لا نريد، وربما هي نفسها لا تعرف شيئاً عن ذلك»<sup>(3)</sup>.

إلا أنه ينبغي أن لا نحمّلنا الحماسة لقدرة الفكر العقلاني على الاعتقاد بأن العلوم الفيزيائية يجب أن تقود مسيرة العالم. يجب أن يضع كل علم حدوداً لنفسه دون أن يتخلل عن الصرامة، ولا عن الحس النقدي، ولا عن الاحترام الكامل للخصائص التي يتصف بها المنهج العلمي.

ويجب ألا يفقدنا الشغف بالكون الذي مكنتنا علماء الفلك من اكتشافه ولا الاتبهار بقدرة الفكر العقلاني إلى تركيز الجهود على محاربة الرقبة الدينية

للكون. إن العلم والدين يسلكان اليوم دروباً متباعدة جداً. فمحاولة إثبات وجود الله بواسطة العلم ليست أكثر لا عقلانية من محاولة إثبات العكس. ما لا يمكن القبول به هو فقط التعصب، والتبشير المجنون، والأصولية، ورفض الآخر. في هذا المجال، أعتقد أن السر يكمن في كلمة أساسية هي التسامح. علينا تقبل ثقافة الآخر وفرادته حتى لو لم تكن نشاركه جميع أفكاره. إن التزعم مصدر ثراء في العالم. عند بزوغ فجر العلم الحديث، لعبت الأدیان والأساطير البدائية دوراً مهماً إذ أتاحت للعلماء فرصة انتقاد التصور المكتوبة وتحسين طرقهم في التحليل. منذ ذلك الحين لم تعد الأسئلة المطروحة في هذين المجالين هي نفسها، ولا الأهداف.

في نهاية محاضرة ألفتيتها عن أصل النظام الشمسي وعن استكشاف الكواكب في إحدى الأسببات، أثارت دهشتي ردود فعل اثنين من الحضور اللذين استمعا في الوقت نفسه للخطاب نفسه يلقى المحاضر نفسه لكن كلا منهما استخلص نتيجة مناقضة للتي استخلصها الآخر. فالأول، وكان لطيفاً جداً، جاء لرؤيتي بعد نهاية المحاضرة ليقول لي أن محاضرتي أفتت بشكل قاطع أن الله موجود لأنه الوحيد القادر على أن ينشئ كوناً بهذا الجمال. أما الثاني، ولم يكن أقل لطفاً، فقد أتى لرؤيتي بعد ذلك ببضعة دقائق ليقول أن محاضرتي برهنت له أنه لكي نفسر العالم لا حاجة أبداً لأن نعيد سبب وجوده لل إله ما. على الأقل، برهنت لي ملاحظاتها أنني لم أكن خطاباً يذافع عن وجهة نظر معينة وأن التسامح، هذه الفضيلة الأساسية، كان السائد في ذلك المساء. لكنني أعترف بحيرتي إزاء ردود الفعل هذه.

ليس المنهج العلمي من اختراع القرن العشرين؛ ولا أستطيع أن أمتنع عن متعة الاستشهاد بالفيلسوف الروماني سينيكا (Sénèque) الذي كان يؤكد منذ 2000 عام على التناقض بين منطق وبين المعتقدات السائدة لدى معاصريه فيما يخص الشهب:

«هنا ما يحصل بالنسبة للشهب. فإذا ما ظهرت في السماء إحدى هذه

النيران النادرة والغريبة الأشكال (...) كثر هم الناس الذين يسارعون إلى دفع ناقوس الخطر والذين يؤكدون المعنى المخيف للظاهرة (...) لكن الشهب تتحرك بشكل منتظم على طرق حددتها الطبيعة (...) لماذا نستغرب أن تكون الشهب التي لا يستطيع الناس مشاهدتها إلا نادراً، خاضعة لقوانين ثابتة لم نعرفها بعد كما أننا لا نعرف من أين تأتي ولا أين تنتهي هذه الأجسام التي لا يحدث ظهورها مرة أخرى إلا بعد مسافات زمنية كبيرة؟ (...) سيأتي يوم يتكشف فيه مع مرور الوقت وبفضل الدراسات المتعاقبة على مدى قرون ما يبدو لغزاً بالنبذة لنا (...). سيأتي يوم يولد فيه إنسان يبين في أي جزء من السماء تميم الشهب، ولماذا تسير بسرعة بمعدل عن باقي الكواكب، ما هو حجمها، وما هي طبيعتها<sup>(4)</sup>.

ألاحظ أن العلم يبدو في بعض الأحيان جالماً ومعتقداً في حيون الطلاب الشباب الذين تغصم المعلومات. وإذا ما أخفنا بعين الاعتبار الدور المتنامي للمعلم في مجتمعاتنا تبين لنا أنه ينبغي نشر الثقافة العلمية، والتعريف بأن العلم بسيط وجليل ونافع ومثير للحماسة. إن مستقبلنا رهن بتقدم العلم، وحل الأخص، بالتوازن بين المعارف العلمية والمعارف الأدبية. فرجل العلم الذي تنقصه المعرفة الأدبية هو رجل فقير. ورجل القانون أو الاختصاصي في الأدب الذي يفتقر للمعارف العلمية هو رجل عاجز. من المؤكد أن البطرة على التقنية تتطلب جهداً كبيراً تماماً كالجهد المطلوب من مفن في الأوبرا أو من راقص. لكن النتائج العلمية هي بمثابة الجميع. لكي نفهم مطلبنا بصورة أفضل يبدو لي من المهم أن يمي المواطنون أهمية النهج العلمي.

النتائج حول أصل الجنس البشري: خلق أم أبديّة؟

لطالما شكلت مسألة أصل الجنس البشري حاجساً بالنبذة للفكر الانساني. ونشأت عنها مجموعة من القصص الأسطورية التي تروي أصل

<sup>(4)</sup> سينيكا، رسائل الطبيعة، كتاب الثاني، Livre VII.

العالم والآلهة والقبائل، وهي لا تزال في يومنا هذا مادة أساسية لأبحاث علمية شتى. منذ أقدم العصور اختلف البشر حول نشأة الكون: هل هو نتيجة لتحولات مستمرة أم أنه خلق في يوم ما؟ لكن كيف خُلق؟ وما خلق؟ الشكّاكون يقولون أنه لا يمكن معرفة ما حدث في الماضي لكن اكتشافات القرن العشرين كلّبتهم لأنها مكنت من الاستكشاف بطرف الخطأ!

خلال آلاف السنين كان البشر يخترعون عوالم خيالية. لكنهم تغيروا منذ فترة وجيزة ولمكتنوا من إيجاد أدوات مراقبة فعالة ليكتشفوا عالم الواقع. الدرس الأول الذي تعلموه من هذه المغامرة هو أن للطبيعة من الخيال ما يفوق خيال كل البشر مجتمعين! والدرس الثاني هو أننا نعرف اليوم ما لم نبحث، وذلك يعود الفضل فيه للقواعد التي توصلنا إليها من خلال الملاحظة العلمية. فهل ضيع أجدادنا وقتهم في الترهيم؟ كلا، لأن خطواتهم غير الرائعة مهلت الطريق وساعدتنا على بلورة مفاهيم جديدة. إن العلم الحديث تولّد من نقد الأفكار والمعتقدات التي آمن بها أسلافنا!

هل أن الأرض والشمس والنجوم موجودة منذ الأزل؟ هل هي أبدية أم أنها خُلقت في يوم ما؟ طرح البشر في كل العارات هذه الأسئلة منذ آلاف السنين. لقد دافع أرسطو بشدة عن الفكرة القائلة أن العالم وجد منذ الأزل وأنه لا بداية له ولا نهاية. وهذه الفكرة تتناقض تماماً مع الرسالة الواضحة للمسيحية التي تؤمن بأن العالم خُلق وأن الله هو الذي خلقه. وقد احتدم هذا النقاش على مدى قرون عديدة، وشكل في القرن الثالث عشر مادة لخلافات حادة في وجهات النظر داخل جامعة باريس التي كانت في تلك الفترة مركزاً عالمياً للمعرفة والعلم. وقد بلغت حدة هذه الخلافات الدرجة نفسها التي سيلغنها بعد عدة قرون الخلاف بين نظرية كوبرنيك ونظرية داروين.

ومع أن البحث عن أصل الجنس البشري هو موضوع علمي بامتياز، فقد بسطت المتأفزيقا هيبتها عليه قبل أن يجعل منه علم الفيزياء مادة له. فكل الديانات وكل أنظمة العالم التي سعت لأن تكون كونية قدمت قصة

لنشوء العالم. هذا البحث عن أصل الخليفة الذي أسس على مدى العصور لكل أنواع التعصب ورفض الاختلاف هو في الوقت نفسه دليل ساطع على العبقريّة البشرية. لكن لم تكن الديانات وحدها تحنكر ادعاء القدرة على تفسير كل شيء. ذلك أن الصراعات المعقائدية حول أصل الجنس البشري ارتبطت خلال التاريخ بالصراع بين الأنظمة الاجتماعية-الاقتصادية القائمة. لقد نشأ صراع بين المدرستين الفرنسية والانكليزية لمدة أكثر من مئة وخمسين سنة حول نظريتين مختلفتين لتكوين الكواكب، خلال الحقبة التي كانت فيها السيطرة على العالم لكل من فرنسا وانكلترا. أما في الفترة الممتدة بين 1945 و1990 فقد كان الصراع بين نظريتين، نظرية المدرسة الأميركية ونظرية المدرسة السوفياتية!

ومع أن دراسة أصولنا أمر يعود أولاً لعلماء الفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات والمعادن والجيوفيزياء وغيرها، فإن لها من الانعكاسات الفلسفية والاجتماعية ما يبعث دائماً الحماسة وما يجعلها أحياناً سبباً للخلافات في وجهات النظر. فالخلافات تكثر حتى بين رجال العلم. إن الطرق التي يسلكها العلماء شديدة التنوع لدرجة أن أصحاب الاكتشافات يتجاهلون عن قصد بعضهم البعض. حين ندرس النصوص التي تتناول أصل الخليفة نجد أن أصحابها من «الفلاسفة» أكثر من أصحابها من «المهندسين» ونجد فيها أحياناً من المتأففين بما يفوق ما تجده فيها من الفيزياء، لكن الأمر لم يعد كذلك الآن. فقد زودتنا البحوث الفضائية وكذلك تطور وسائل الملاحظة بأدوات لها من الفعالية ما يجعلنا نعيش ثورة حقيقية في تاريخ اكتساب المعارف، وما يجعل من غير الممكن تجاهل الحقائق الملزمة التي كشفت عنها أعمال الرصد والمراقبة وكذلك النماذج.

نتبين لنا اليوم أنه من المؤكد أن الأرض والقمر والشمس والنجوم والأشياء الموجودة في السماء قد تكونت في أحد الأيام ثم تطورت. ومهما تكن الأحكام المسبقة التي نؤمن بها ومهما تكن ميولنا، علينا أن ندفع بالضرورة للوقائع

التي تفرضها الملاحظة. بذلك يعطي العلم البشر سواء أكانوا سياسيين أم قادة أم أصحاب سلطة تضيئة، درساً في التواضع! لم يفدنا الفكر المجرد ولا الأفكار المسبقة ولا «الكب المقدسة» بفائدة كبيرة، وقد شكل التثبث بفرض الحقائق البدئية من أجل تأكيد الإيمان بحقيقة تضمنتها أسطورة تأسيسية، حقة في أغلب الأحيان. في المقابل، كانت الدراسة التقليدية لهذه الأفكار المسبقة، ومقارنتها بتأليج الملاحظة العلمية خصبة ومثمرة.

إن كل تاريخ البحث عن أصل البشرية هو سلسلة من الأفكار المسبقة، ومن الشكوك، ومن المآزق التي استمرت خلال عدة قرون واقتربت بنقص كبير في أغلب الأحيان لشروط الملاحظة العلمية، وكذلك ببعض الخطوات المدعشة إلى الأمام. كان غاليري يقول: «كلما ازداد حضور الميتافيزيقا، كلما تضائل حضور الفيزياء، والمكس صحيح»!

تشبه مسألة أصولنا عملية جمع عناصر لوحة كبيرة مشتمة الأجزاء. فبعد أن جمع العلماء بصبر وأناة معلومات عديدة حول اللحظات الأولى للنظام الشمسي، وفرها لهم اكتشاف الفضاء في العشرينات الأخيرة من القرن العشرين، استطاعوا تصور المراحل الخمس الأساسية لتكوين كوكب الأرض. فالشمس الأصلية الشديدة الحرارة تحطمت فوق نفسها انطلاقاً من سديم أصلي بينما شكلت المناطق الجبلية أسطوانة غازية. تلا هذه المرحلة تكون أسطوانة من الغبار ثم تكون أجسام تبلغ مساحتها كيلومتراً واحداً تجمعت لتشكل أسطوانة من النوى، وهي نجوم تبلغ مساحتها مئات الكيلومترات. في المرحلة الخامسة تكونت أسطوانة من الكواكب تشبه النظام الشمسي الحالي. وإذا يتفق العلماء على الخطوط العريضة لهذه المراحل الخمس، إلا أن النقاش محتدم بينهم حول فهم تفاصيل التطور والحلقات التي تسمح بالانتقال من مرحلة إلى أخرى.

فليكن واضحاً أن هذا الوصف لأصل الخليقة ليس مبدأ ثابتاً. إنه مجرد أداة يمكن وضعها موضع الانتظار ويمكن التحقق من صلاحيتها بمقارنتها

بالملاحظات العلمية. فمهمة رجل العلم هي تقديم الأدوات المعرفية ونقدتها. عليه أن لا يفرض أبداً رأياً ولا أن يجعل الآخرين يعتقدون أنه يملك الحقيقة.

من خلال تعدد هذه الأدوات نعرف اليوم أن الأرض والكواكب لم تكن لتظهر لولا أجيال مختلفة من النجوم التي أنتجت ما يكفي من الذرات. منذ مليارات السنين لم يكن وجود الهيدروجين والهيليوم يسمح بظهور الكواكب. كان لابد من وقت طويل كي تظهر الكواكب وكي تظهر الحياة وتطور على الأرض، علماً بأن عمر النظام الشمسي يبلغ حوالي 4,56 مليار سنة. عندما يسألني شرطي عن عمري أجيبه بين 6 و 12 مليار سنة، وهي المدة التي تكونت فيها ذراتي. أما الباقي فهو بشكل حياتي الخاصة. نحن أبناء الزمن!

### استكشاف الكواكب لمعرفة الأرض بشكل أفضل

إن أحد الأهداف البعيدة هو معرفة الأرض بشكل أفضل. فعالم الفلك ليس بمقدوره القيام بتجارب على الكوكب الذي نعيش فيه كما يقوم عالم الفيزياء بالتجارب في مخبره، إذ من المستحيل أن يقسم الأرض إلى قسمين، أن يسخنها، أو يفجرها، أو أن يفبر من تكوينها ليرى ما الذي سيحدث لها. نستطيع أن نفهم دور كل عامل فيزيائي من خلال ملاحظة كوكب أصغر من الأرض أو أكبر منها، أشد حرارة منها أو أكثر برودة...

إن استكشاف الكواكب، وهو المغامرة الكبرى للقرن العشرين، يسمح لنا عن طريق المقارنة بأن نفهم الآليات التي تحكم تطور كوكب الأرض. يمكننا دراسة ما يجري على كوكب زحل وعلى كوكب فينوس لنفهم أكثر ما يجري على كوكب الأرض. براكين عديدة تنتشر على مساحة الكواكب. وهي تسمح لنا عن طريق المقارنة بأن نفهم أكثر تطور البراكين الأرضية، وهي حالات خاصة لمظاهرة عامة. إن مقارنة الفضاءات يمكننا أن نساعد على تطور علوم الغلاف والمناخ على كوكب الأرض.

نحن محظوظون لأننا الجيل الأول الذي شهد استكشاف النظام الشمسي. الدرس الأول الذي تعلمناه هو تنوع المناظر والطواهر. فالطبيعة أكثر غنى مما يمكن أن يتخيله أكثر المنظرين براعة! إن المجال ضيق هنا لنبدأ رحلة بين الجبال والصحاب والبراكين والوهاد والمنخفضات والسهول والمنحدرات والينابيع الحارة وفوهات البراكين والمناظر الهائلة التنوع التي أظهرتها لنا جاراتنا من الكواكب خلال السنوات الأخيرة. نستطيع اليوم أن نتأمل بإعجاب عشرات آلاف الصور وأن نشغل حل ملايين المعطيات.

لن أقاوم متعة أن أختتم بقصة صغيرة تخيلها رسام كاريكاتور. يُظهر سيدتين من عصور ما قبل التاريخ تأملان القمر. تقول الراحدة للآخرى: «هل تعلمين، سيأتي يوم يسافر فيه الرجال إلى القمر» فتجيبها الأخرى: «أو تعتقدين ذلك؟» فتضيف الأولى: «وفي هذه الأثناء نسلم السلطة». هذا بالقطب ما حصل في نهاية القرن العشرين: ذهب الرجال إلى القمر، وفي البلاد المتقدمة، احتلت المرأة أخيراً المكانة التي تستحقها. من الملفت أن وضع المرأة غير لائق في البلدان التي ليس فيها أبحاث فلكية متطورة. لا تطمح هذه الطرفة إلا لتذكر أن الثقافة العلمية تلعب دوراً أساسياً في تصويب حركة تقدم المجتمع<sup>(3)</sup>.

<sup>(3)</sup> مراد من المعلومات حول الأكليل التي تم عرضها مؤخراً في كتاب «أنا، الشمس» Eugenio de Solori, Odile Jacob, 1999. جنى الحظ في قسم ماخوذ من هذا الكتاب.



## نحو أخلاقيات للمستقبل؟

جبروم بنلي

«القيم، الى أين؟» سؤال طرحناه على أنفسنا. فارتسمت أمامنا عبر تأملاتنا الفكرية الخطوط العريضة لاحتمالات المستقبل وهي هل كونها ممكنة ليست كلها بالضرورة مشروعة. إن المستقبل الذي نصبو اليه - بل الأشكال المعدة للرجوة لمستقبل المجتمعات البشرية في تنوعها - هو الذي نحافظ فيه البشرية على خصوصيتها الإنسانية. وفيما نحن نسأل: القيم، الى أين؟ لا يمكننا أن نتجاهل السؤال الآخر: ما الذي منصفه نحن بالقيم؟ إن التهيؤ للمستقبل يتطلب بلورة أخلاقيات من أجل المستقبل، أخلاقيات للزمن.

إن المجتمعات البشرية تعاني من اختلال العلاقة بالزمن، وهي مشغولة بمفارقة أساسية. ذلك أن حاجتها تزايد لاستشراف المستقبل من أجل المحافظة على بقائها وضمان لزوجها. وفي المقابل، يزداد اختطارها لمشروع رؤيوي. يتكلم البعض عن طلاق بين الرقيا المستقبلية والمشروع. ويدعو أن هذا الطلاق يزداد حدة بسبب انهيار أشكال التفكير والنصير على المدى البعيد، من جهة، ومن جهة أخرى، لأن العولمة وما ظهر فيها من التفتيات الحديثة قد فرضت على المجتمعات منطق «الزمن الواقعي»، والنظرة القصيرة المدى، وهذا يتجلى في هيمنة منطق المال والاعلام في تعديل القرارات

السياسة عند اقتراب موعد الانتخابات في البلدان الديمقراطية؛ في الأهمية الكبرى المعطاة للمساعدة الإنسانية بينما يتناقص حجم المساعدة على التنمية. في مقابل استبداد منطق الحاجة الفورية الذي يبرر مبدأ الأقوياء القاتل: «أنا ومن بعدي الطوفان»، هناك استبداد منطق الضرورات الطارئة. ويراافق هذا المنطق مع ضهور مترادف لفكرة المشروع الجماعي. لم نجد قادرين على بلورة رؤيا للمستقبل على المدى البعيد. من هذا المنظور، تخلق الضرورة بنية الزمن وتطلب الطوباوية شرعيتها. كأن اللحظة الآتية تلقي الزمن. في كل مكان يعطي إنسان اليوم لنفسه حقوقاً على إنسان الغد ويحدد رفاهه، وتوازنه، وأجلنا حياته.

إن منطق الضرورة ليس مجرد ترتيب مؤقت بل أصبح سائلاً بصورة دائمة: فهو يؤثر على كل السروريات الاجتماعية إذ يجعل من واجب الحصول على نتيجة فورية مبدأ مطلقاً للعمل الجماعي. فهل أدى اعتماد منطق الضرورة الملحة إلى حل للمشكلات على المدى البعيد؟ يشير فشل المبادرات من أجل المساعدة الإنسانية والتأجج الضعيفة التي حققها المجتمع الدولي في مجال الإدارة المتعددة الأطراف للمشاكل العالمية إلى عكس ذلك.

لكن كيف نعيد بناء الزمن في عصر العوالة؟ كيف نعيد الاعتبار للزمن البعيد؟ هناك عقبتان، كما يرى الفيلسوف البلجيكي فرانسوا أوست، محولان دون أخذ المستقبل بعين الاعتبار. الأولى هي سيطرة النموذج الأخلاقي للعقد الاجتماعي الذي لا وجود فيه لواجبات إلا بين أشخاص متساوين تقريباً فيما بينهم وملتزمين بعلاقات تبادل تركز على القبول بشروط متبادلة؛ بينما يفترض مفهوم أخلاقيات المستقبل «توسيع الجماعة الأخلاقية لتشمل الأشخاص الذين سيولدون في المستقبل والذين تربطنا بهم علاقة غير متوازنة إطلافاً». العقبة الثانية هي «قصر النظر فيما يتعلق بالعلاقة مع الزمن» وهو سنة العصر، ويتجلى من خلال فقدان الذاكرة فتتسى الماضي حتى لو كان ماضياً قريباً، كما يظهر من خلال عجزنا عن تحديد موقعنا في

مستقبل له معنى<sup>١٤</sup>. من الضروري التفكير بالوسائل التي يمكننا من التغلب على هاتين العقبتين، بإرساء المبادئ الأساسية لأخلاقيات المستقبل<sup>(١٥)</sup>.

كلما كنت تفكر في إعادة بناء الزمن أن يكفّ العاملون الاجتاهيون والمقررون عن «التأقلم»، وأن يستبقوا الأحداث. إن القرن العشرين سيكون استباقياً أو لا يكون، أن نتوقع المشكلة من أجل الوقاية منها، ذلك هو الهدف. إن المدة التي تفصل بين بلورة فكرة وتحقيقها طويلة في أكثر الأحيان. فأقل مهلة لكي تظهر نتائج سياسة ما هي فترة جيل بل أجيال. ربما أن مسيرة معظم ما سيحصل في المدى القريب أو المتوسط قد بدأت، فمصير الأجيال المقبلة مرهون أكثر فأكثر بقدرتنا على أن نجتمع بين الرؤيا البعيدة المدى والقرارات الآنية. إن تدعيم القدرات الاستباقية والاستشرافية هو إذن أولوية بالنسبة للحكومات، وللنظم الدولية، والمؤسسات العلمية، والقطاع الخاص، والعاملين الاجتاهيين ولكل واحد منا.

يلاحظ هورغ دو جوفنيل أنهم يتذرعون في الغرب خاصة بحجة تزايد سرعة التغيير ونضاعف عوامل القطيعة ليعلنوا أن التنبؤ بالمستقبل يزداد صعوبة يوماً بعد يوم، وليستخلصوا من ذلك أن الأمر الوحيد المهم هو القدرة على التأقلم. «هناك ميل متزايد لمواجهة ثقافة تقوم على مفهوم الوقت الطويل الذي يبقى وحده الإطار لتنفيذ استراتيجيات التنمية، بثقافة تقوم على مفهوم «الوصول في آخر لحظة...»<sup>(١٦)</sup>. إن بناء أخلاقيات المستقبل يتطلب إذن إعادة نظر بأساليب إدارة الأمور التي تركز على مبدأ الليونة كميذاً مطلق، وعلى رفض استشراف المستقبل.

لكن يجب أن نذهب أبعد من ذلك: إن لم نبادر إلى الفعل في الوقت المناسب فلن يكون للأجيال الآتية أي وقت للفعل: ويخشى أن تصبح هذه

<sup>١٤</sup> جيروم بوندي «أخلاقيات للمستقبل» لنا إيب إن سميدي لفرس هسليج «L'Éthique du futur Pourquoi l'ont-ils ?»  
il retrouver le temps perdu "Futuribles Paris, décembre 1997.

<sup>١٥</sup> هورغ دو جوفنيل «الذي الجميد والقرارات العامة. "Discussions de long terme. la décision publique", Futuribles, Paris, janvier 1997, p. 3.

الأجيال أسيرة سيرورات لا يمكن السيطرة عليها، كالنمو السكاني مثلاً، أو تدهور البيئة الكونية، أو التفاوت بين الشمال والجنوب، أو التفاوت داخل المجتمعات الواحدة كنظام التمييز الاجتماعي أو سيطرة mafia. أن نتظر إلى الخلف يعني أن نصل دائماً متأخرين. مثال على ذلك؟ بعد مرور 12 سنة على اعتماد قمة الأرض، لا تزال «الأجندا 21» غير متبعة في بنودها الأساسية، إذا ما استثنينا الانجازات المحجولة التي حققتها قمة كيوتو فيما يتعلق بتخفيض إنتاج غازات ثاني أوكسيد الكربون، والميثان، والأوزون. كم من الوقت يمكننا الركود للطمأنينة والوقوف مكتوفي الأيدي؟ هل لدينا فكرة عن الثمن الذي سيدفع نتيجة عدم المبادرة وغياب أخلاقيات المستقبل؟

إن نأسس أخلاقيات المستقبل يتطلب بأن نباشر ببلورة رؤيا استشرافية للقيم. ذلك أن القيم ليست مجرد إرث جامد بل هي «إرث غير مسبق بوصية» كما يقول الشاعر رينه شار؛ فهو إذن إرث متحرك متجه نحو المستقبل. وكما يلاحظ بول ريكور، «تقع القيم... في منتصف الطريق بين القناعات الراسخة لدى جماعة تاريخية، وعمليات إعادة النظر الدائمة التي تتطلبها متغيرات العصر والظرف وما يواكبها من ظهور لمشاكل جديدة».

تبرز هنا أهمية ثلاثة تطورات: الأول هو التحول الزمني للمسؤولية. يرى ريكور أن «مسؤولية شخص ما لا تكون إلا عن أعمال سبق له إقرارها... ومعتقد هانس جوناكس على العكس، في كتاب المبدأ المسمى مسؤولية، أن هناك مسؤولية نحو المستقبل البعيد. ثمة شيء في غاية المشاشة نحن مؤمنون عليه، وهو معرض للزوال: إنه الحباقة أو الكوكب، أو الحاضرة. لأن الحاضرة معرضة للزوال. بقاها رهن بنا (أنا أرندت). إن أي نظام مؤسسي لا يكتب له الاستمرار في الواقع «إن لم تكن تدعّمه إرادة العيش معاً... عندما تنهار هذه الإرادة، ينهار النظام السياسي كله بسرعة كبيرة»<sup>(3)</sup>.

<sup>(3)</sup> بول ريكور، «الحاضرة معرضة للزوال بشكل أساسي»، مقدمة مع روجيه سول إدوا، نشرت في جريدة فرمونت 29 أكتوبر 1991

إن البروز العالمي لبدأ الرقابة الذي يتأسس على الشك، يشكل التطور الأساسي الثاني: فكل استشراف هو في الواقع طريقة تعامل مع ما لا يمكن توقعه وما هو غير أكيد، أي مع الخطر. يرى فرانسوا إيواند أن النموذج الجديد للوقاية «يرهن عن علاقة شديدة الاضطراب بالعلم الذي نلجأ له ليس لما يقدمه من المعارف، بل لما يتضمنه من شكوك. في هذه العلاقة تتخذ الراجبات الأخلاقية شكل علم الأخلاق»<sup>(4)</sup>.

التطور الثالث هو أن مفهوم التراث إذ يوسع باستمرار مجال انتشاره، يولس للمسؤولية الإنسانية تجاه الأجيال الآتية. كان يعني ببساطة الإرث الذي خلفه الماضي: لكنه صار يشمل على كل الثقافة وكل الطبيعة تقريباً. لم يعد يقتصر على الحجارة، بل يشمل على التراث غير المادي والرمزي والأخلاقي والبيئي والجيني. فأصبح أحد العناصر التي تحدد العلاقة بالآخر: إنه الآخر في المكان (الإنسان الآخر) لأن التراث هو إرث الإنسانية جمعاء. إنه الآخر في الزمان: أي الأجيال المقبلة، لأن الإنسانية هي كيان عابر للزمن. «ليست أهمية دور التراث في المحافظة على الأشياء المنقولة والقيم المتوارثة، بقدر ما هي في خلق الحماية للمحافظة عليها من جيل إلى جيل، وفي التأسيس لحس تضامني حركي بين الأجيال، أي في إعطاء معنى لاستمرارية الجنس البشري، وسبباً لتمسك البشر بالحياة»<sup>(5)</sup>، كما ترى مارتين ريمون-هويو<sup>(6)</sup>.

إن بناء أخلاقيات القرن الحادي والعشرين يحتم ما ذهب إليه إدغار مورين من «إصلاح الفكر». لقد كان باسكال سباقاً في رقياء الاستشرافية الصعبة حين قال: «لننح إذن جاهدين لكي نفكر بطريقة سليمة: فذلك هو مبدأ الأخلاق»<sup>(6)</sup>. إصلاح كهذا يفترض كذلك إصلاحاً للعلاقة بين

<sup>(4)</sup> فرانسوا إيواند «علم الوقاية»، *L'Avant*, 1. L'Avant, 1996.  
sociologique, 1996

<sup>(5)</sup> مارتين ريمون-هويو، «مستقبل التراث»، *L'Avant*, 1. L'Avant, 1996.  
Sémiotique, novembre 1993 n. 216, pp. 59-72

<sup>(6)</sup> بلز باسكال، «الفكر»، *Le philosophe*, 347(63) 71, 1993.

الفكر والعمل يرتكز مثلاً على السبر قديماً نحو «قانون مشترك» للبشرية جمعاء (ميراي - ديلاس ماري Mireille Delmas-Marry). يرى فرانسوا أوست، أنه «في غياب الصلة الحية بين الماهي والمستقبل، تبدو كل حودة إلى مرجعية الموروث محكومة بأن تظهر كشئ ليدولوجي، بل كأصولية تعود بنال الوراء، بينما لم تعد بلورة مشاريع للمستقبل تطرح نفسها الا كطوباوية غير مستحبة»<sup>(7)</sup>.

لكن بول ويكور يذكرنا أنه «يجب أن نقاوم سحر الآمال الطوباوية البحتة، ذلك أنها تسبب في تبيس الفعل (...) يجب أن تكون الآمال محدقة، وبالتالي محدودة ومتواضعة نسبياً، إذا كان ينبغي لها أن تحث على الالتزام المسؤول». لقد عرف إدواردو بورتيلا أن يجد العبارات المناسبة ليعلن نهاية الطوباوية<sup>(8)</sup>. لكن وكما يلمح ويكور: «يجب أن يلى الأفاق المرجو نصب أحييتنا؛ يجب أن نقرّبه من الحاضر باعتناء برجمة مرحلية لتنفيذ المشاريع المتوسطة المدى القابلة للتنفيذ».

لقد تزامنت الأزمة السياسية في الغرب، وفي الشرق، كما في الجنوب مع «أزمة المستقبل» ومع تزايد عدم القدرة على قراءته<sup>(9)</sup>.  
أن الأوان لتذكر أن السياسة تتطلب أولاً وقبل كل شيء تنظيماً للوقت «المستقبل والمسؤولية تجاه المستقبل، هي من مسؤوليات رجل السياسة» (ماكس فيبر). سيكون علينا إعادة بناء الصلة بين ما يسميه رابنهارت كوزليك «مساحة الاختيار» و«أفق الانتظار».

من هنا، هل من الممكن أن ننظر إلى التضامن تجاه الأجيال الحاضرة وإلى

<sup>(7)</sup> فرانسوا أوست François OST من الطبقة التي تطلق «تورونت» لغزاً وتلاجه في هيئة في قرن الحادي والعشرين (أهل مؤلف فرنكوفون، باريس، Le contact à la transmission: le présent et le prochain) la L'Environnement du XX<sup>ème</sup> siècle (Actes du colloque de Fontvieille), Paris, Grasset, 1996.

<sup>(8)</sup> أطر «مستقبل القرن الحادي والعشرين»، أول أنظر لها للعلاقات القرن الحادي والعشرين؛ التي طبعها خدمة الاستشراف والخطط والعلوم الأسبق في منظمة الأوبسكو ونشرتها بالملتقى الثلاث الفرنسية والانكليزية والعربية (طبع الجزائر: CEDEP).

<sup>(9)</sup> أطر «مستقبل القرن الحادي والعشرين» كتاب فرانسوا ديفانچي Le Défi du monde, Paris, Odile Jacob, 1993.

نظام من تجاه الأجيال القادمة كأمرين متناقضين؟ المروءة لا تتجزأ. إن عدم الاكترات بالمهشين من العالم الثالث والعالم الرابع، وإهمال الأجيال القادمة، وجهان لعملة واحدة. إن أخلاقيات المستقبل هي بشكل أساسي أخلاقيات الزمن الذي سبرد اعتباره للمستقبل وكذلك للحاضر والماضي. يست أخلاقيات المستقبل أخلاقيات برسم المستقبل... مؤجلة لزمن لا جود له! إنها الأخلاقيات هنا والآن، لكي يفي هناك فيما بعد هنا والآن.

وكما أكد ريكور، «وراءنا من المشاريع التي لم يتم تنفيذها ومن الوعود التي تتحقق ما نبني به المستقبل عن طريق إحياء هذه الميراثات العديدة»<sup>(10)</sup>. لن نطوي الوقت للوقت في الحاضرة الكونية التي هي اليوم في طور البناء، إلا وثقنا الصلات بين الأهداف الاستشرافية والإرادة السياسية ومشاركة مواطنين في تحديد وتنفيذ مشاريع بعيدة المدى. لأنه، وكما يعتقد ماكس فيبر، «نصل إلى الممكن في هذا العالم إن لم نحاول ذلك» ودون كلل أن نصل دائماً، المستحيل»<sup>(11)</sup>.

إن كنا نريد ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين أن نغير جذرياً لائقنا بالزمن، ينبغي لنا أن نصنع للـ «شعراء والأنبياء». ماذا كان يقول نزي ميشو؟ «هل مهل نجس بعض الأشياء... نحن موجودون، ولدينا وقت، نحن المتفهلون»<sup>(12)</sup>. لعلنا ستوصل هكذا إلى إعادة اكتشاف حكمة جمة: تلك التي تقضي بأن نسكن الوقت، وبأن نستعيد الزمن الضائع كما عانا إلى ذلك الكاتب الفرنسي مارسيل بروست<sup>(13)</sup>.

يول ريكور، «الحاضرة» (في شكل أسئلة)، مرجع سابق.

ماكس فيبر، «العلم وأثران الديني»، Paris, La Découverte, 1991.

Henri MICHAUX, «La Relativité» Œuvres Complètes, I, Paris, Gallimard, 1991.

مارسيل بروست، البحث في زمن الضائع، Paris, Gallimard, 1991.





## نبذات بيوغرافية

جورج أناس George J. ANNAS:

استاذ ومدير قسم حقوق الصحة والأخلاقيات البيولوجية والحقوق  
الإنسانية في جامعة بوسطن. من مؤلفاته: «حقوق المرضى» *The Rights of*  
*Patients* (1975) «بعض الاختيار: القانون والطب والسوق» *Some Choice.*  
*Law, Medicine, and The market* (1998) «الصحة وحقوق الإنسان» *Health*  
*and Human Rights* (1999)

أرجون أبادوراى Arjun APPADURAI:

عالم أنثروبولوجيا هندي. يشغل حالياً منصب رئيس جامعة نيو سكول  
يونيفرسيتي في نيويورك. كان في السابق استاذاً في جامعة هال حيث أشرف  
على برنامج «مدن وعولمة» ودرس في أقسام الأنثروبولوجيا والعلوم  
السياسية وعلم الاجتماع. كان أحد مؤسسي وأحد رؤساء تحرير مجلة *Public*  
*Culture* وأشرف على المؤلف الجماعي «عولمة» (2001) *Globalization*. من  
مؤلفاته: «التقديس والتنازع تحت الحكم الاستعماري» *Worship and Conflict*  
*under Colonial Rule* (1981) «الحدائق بشكل عام: الأبعاد الثقافية للعولمة»  
*Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization* (1996) والذي  
ترجم للفرنسية بعنوان: «ما بعد الاستعمار: النتائج الثقافية للعولمة» *Après*

*Le colonialisme: les conséquences culturelles de la mondialisation (2001)*

تناول أبحاثه بشكل خاص موضوع العنف العرقي والمدن الكبرى في إطار العرلة.

### محمد أركون:

استاذ شرف في جامعة السوربون وفي معهد الدراسات العليا في جامعة برنستون. وُلد في الجزائر، وهو يشغل حالياً منصب المدير العلمي لمجلة «أريكا»، كما أنه استاذ زائر في معهد الدراسات الاسماعية في لندن. عضو اللجنة الوطنية لأخلاقيات علوم الحياة والصحة (1990-1998)، والمجلس الأعلى للعائلة والسكان (1995-1998). نال في عام 2001 جائزة مركز ليفي ديلا فيدا لون فرونيادوم في دراسات الشرق الأدنى. من مؤلفاته: «من أجل نقد العقل الإسلامي» (1984) *Pour une critique de la raison islamique*، «الاسلام، الدين والمجتمع» (1986) *L'Islam, morale et politique*، «الاسلام، مقاربة نقدية» (1998) *L'Islam, approche critique*، «الفكر الاسلامي المعاصر» (2002) *Penser l'Islam aujourd'hui*، وبالإشتراك مع جوزف ماها أمدر «من مانهاتن إلى بغداد - أبعد من الخير والشر» *De Manhattan à Bagdad* (2003) *.. au-delà du Bien et du Mal*.

### أدالبرتو باريتو Adalberto BARRETO:

عالم نفسي واختصاصي في التكنولوجيا. استاذ في كلية الطب في الجامعة الفدرالية في سبازا (البرازيل) ومنسق حركة الصحة العقلية المجتمعية. ينشط في مدن الصفيح في منطقة نورديست، لاسبها في فورتاليزا. نشر عدة مؤلفات، منها: «المتنبي المني في داخل» (1996) *L'Indien qui est en moi*. ولقد خضت إيلان كوتشني لمجرته بكتاب عنوانه: «عالم نفسي في مدن الصفيح» (1993) *Un psychiatre dans la favela*.

جان بودريار Jean BAUDRILLARD :

عالم اجتماع وفيلسوف وكاتب. درس في جامعة باريس العاشرة (نانتير) وألقى محاضرات في جامعات عديدة في مختلف أنحاء العالم. من مؤلفاته: «نظام الأشياء» (1968) *Le Système des objets*؛ «مجتمع الاستهلاك» *La Société de consommation* (1970)؛ «التبادل الرمزي والموت» *L'Échange symbolique et la mort* (1976)؛ «شفافية الشر» *La transparence du mal* (1990)؛ «وهم النهاية» (1992) *Le Crime parfait*؛ «الجريمة المكتملة» *L'Illusion de la fin* (1999)؛ «التبادل المستحيل» *L'Échange impossible*؛ «وبالاشتراك مع فرنسوا ليفورت نشر: «من الجزء إلى الآخر» (2001) *D'un fragment à l'autre*؛ «روح الارهاب» (2002) *L'Esprit du terrorisme*؛ «وبالاشتراك مع ادغار موران «عنف العالم» (2003) *La violence du monde*.

هالة الباجي :

كاتبة وباحثة وروائية. كانت سابقاً أستاذة في جامعة تونس، ثم أستاذة وترأست المعهد الدولي في تونس. تناول في أبحاثها اتنولوجيا تصفية الاستعمار. كتبت عدة مقالات في مجلتي *Esprit* و *Le Débat* كما ألفت عدة كتب، منها: «خبرة أمل وطنية» (1982) *Désenchantement national*؛ «رحلة من باريس إلى تونس» *Itinéraire de Paris à Tunis* (1992)؛ «الخليعة الثقافية» *L'Institution culturelle* (1997).

جيروم بندي Jérôme BINDÉ :

ناخب مدير عام مساعد للعلوم الاجتماعية والانسانية ومدير قسم الاستشراف والفلسفة والعلوم الانسانية في اليونسكو، وأمين عام مجلس المستقبل وعضو مؤسس لأكاديمية اللتنة (l'innis). خريج دار المعلمين العليا وحائز على شهادة الأستاذية من الجامعة. نشر العديد من المقالات

التي تناول قضايا الثقافة والمجتمع والاستشراق، من بينها: «أخلاقيات المستقبل: لماذا علينا إحياء الوقت الضائع؟» (1997)، «هل نحن جاهزون للقرن الحادي والعشرين؟» (1998). أشرف على كتاب «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» (2000) *Les Clés du XXI<sup>e</sup> siècle* الذي يحتوي على المجموعة الأولى من «محدثات القرن الحادي والعشرين». منشق ومشارك أساسي في إصدار التقرير العالمي الاستشراقي بعنوان «عالم جديد» *Un monde nouveau* (1999).

دنيز بونيلوديه **Deniz BOMBARDIER**:

حائزة على دكتوراه في سوسيولوجيا الاتصالات. باحثة وروائية ومُتجة لبرامج ذاتمة الصوت في راديو-كندا. ألقت عدة كتب لاقت رواجاً، منها: «طفولة في الماء المقدسة» (1983) *Une enfance à l'eau bénite* «الندحار الأجناس» (1993) *La Déroule des sexes* وأخيراً أصدرت «أوف» (2002) *Ouf* وقد نشرت كذلك بالاشتراك مع العالم النفسي والمعالج النفسي كلود سان-لوران «مرض النفس». دراسة حول الامتناع الجنسي في العصر الحالي» *Le Mal de l'ère: Essai sur le mal de vivre au temps présent* (1988).

اندره برلهيك **André BRAHIC**:

عالم متخصص بفيزياء الفلك وأستاذ في جامعة باريس السابعة. مدير مختبر جاذبية هامتا التابع لمفوضية الطاقة الذرية في ساكلاي. نال شهرة بعد اكتشافه بالتعاون مع ولیم هوتار حلقات نبتون. تناول في أبحاثه بشكل أساسي أصل النظام الشمسي، وهو يُعتبر من أحد أهم الخبراء العالميين في هذا المجال. شارك في استكشاف النظام الشمسي ضمن فريق *Voyager* و *Cassini* من خلال مجموعة من التصويرات بواسطة المسبار. من مؤلفاته

سلسلة بعنوان «أولاد الشمس» (1999) *Enfants du Soleil*.

فاي شونغ Fay CHUNG:

وزيرة سابقة للتربية والثقافة، ووزيرة دولة سابقة كُلفت بإيجاد فرص عمل وإنشاء التعاونيات في زيمبابوي. كانت عضواً في اللجنة الدولية لشؤون التربة في القرن الحادي والعشرين. كما كانت مديرة لشعبة التربية في اليونيف ومستشارة خاصة للتربة في منظمة الوحدة الأفريقية. وهي اليوم مديرة معهد اليونسكو من أجل تدعيم الطاقات في أفريقيا.

جياك ديپور Jacques DELORS:

وزير المالية في فرنسا من 1981 إلى 1984، قبل أن يصبح رئيس اللجنة الأوروبية من 1985 إلى 1994. كان كذلك وراء سنّ القوانين الفرنسية المتعلقة بالتدريب المستمر (1969). رئيس سابق للجنة الدولية للتربية في القرن الحادي والعشرين التي أنشأتها اليونسكو، تولى تنسيق التقرير الدولي «التربة، كنز دفين في داخلنا» (1996) *L'Éducation, un trésor est caché dedans*.

جياك ديريده Jacques DERRIDA:

فيلسوف فرنسي وُلد في الجزائر. يشغل منصب مدير الأبحاث في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس (EHESS)، ويشرف على عدة حلقات دراسية في العالم، بالأخص في الولايات المتحدة. من مؤلفاته: «الكتابة والاختلاف» (1967) *L'Écriture et la différence* «في علم القواعد» (1967) *La Dissémination* «النشر» (1972) *De la Grammatologie* «الغشافة» (1990) *Du droit à la philosophie* «في القانون إلى الفلسفة» (1997) *Fai et savoir* «إيمان ومعرفة» (2001).

لورد مغلند ديساي Lord Meghnad DESAI:

استاذ الاقتصاد ومؤسس ومدير مركز دراسة الحاكمية العالمية في مدرسة الاقتصاد في لندن. شغل مركز مستشار لدى العديد من المنظمات الدولية مثل الزراعة والتغذية والبنك الدولي، ورئيس تحرير جريدة الاقتصاد القياسي التطبيقي. وهو حالياً عضو هيئة تحرير المجلة الدولية للاقتصاد القياسي التطبيقي، وللعديد من المجلات الأخرى المتخصصة.

سليمان بشير ديان:

استاذ الفلسفة في جامعتي شيخ اتنا ديوب (فاكار) ونورثواسترن (آيوي). خريج المدرسة العليا للمعلمين وحائز على شهادة الأستاذية في الفلسفة، ومستشار خاص سابق للقربة والثقافة لدى رئيس جمهورية السنغال، لل جانب كونه عضواً في مجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية في المانيا (CODESTRIA). يدرس الإبنمولوجيا وتاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي والفضايا الثقافية. من مؤلفاته: «بول، طبر الليل في وضع النهار» (1989) *Boole, l'oiseau de nuit en plein jour* «إعادة صياغة المعنى: نصوص وروايات استشرافية افريقية» *Reconstruire le sens: textes et enjeux de perspectives africaines* (2001) «الاسلام والمجتمع المفتوح: الأمانة والحركة في فكر محمد اقبال» *Islam et société ouverte: la fidélité et le mouvement* (2001) «مقالة كلمة لالتعريف بالاسلام» (2002) *100 mots pour dire l'Islam*.

نوري هودان Thierry GAUDIN:

رئيس «استشراف 2100» (جمعية دولية تهدف الى اعداد برامج كونية للقرن الحادي والعشرين). عمل مديراً لمركز الاستشراف والتظيم التابع لوزارة البحث والتكنولوجيا في فرنسا، وذلك لمدة عشر سنوات (1982-

1992). أشرف على طباعة كتاب «2100، قصة القرن القادم» 2100. *Révisé* (1993) *du prochain siècle* من بين مؤلفاته: «2100، ملحمة النوع» 2100. *Préliminaires* (1993) «Odyssée de l'espace» لمهدلات لاستشراف الدهقات «*à une prospective des religions*» (1998).

نادين غوردنير Nadine GORDIMER:

روائية وكاتبة سيناريو وباحثة. نالت جائزة نوبل للأدب عام 1991 على جعل أهلها التي اتسمت بالنضال ضد نظام التمييز العنصري في أفريقيا الجنوبية. نُشرت مؤخراً مجموعة من قصصها القصيرة بالفرنسية في جزئين: «الصوت الناعم للحية» (2002) *La Voix douce du serpent* و«الساحر الأفريقي» (2003) *Le Magicien africain*. أصدرت كذلك العديد من الروايات، منها: «عالم غريب» (1979) *Un monde d'étrangers*؛ قصة ولدي» (1992) *Histoire de mon fils*؛ «حبيب الصلغة» *Un amour de fortune* (2002)؛ تشغل منصب نائب رئيس جمعية الفلم الدولية، وهي كذلك سفيرة العزيمة الصادقة لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية.

جلن-جوزيف هو Jean-Joseph GOUX:

استاذ الفلسفة في جامعة واهس في هيوستون (تكساس). كان مدير برنامج في المعهد الدولي للفلسفة (1989-1991)، ومدير أبحاث مشارك في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (1988)، كما دُرِس في عدة جامعات أميركية (بركلي، سان دييغو، ديوك، براون). مؤسس اختصاص جديد يُعرف بالاقتصاد الرمزي. تدور أبحاثه بشكل أساسي حول التقاطع بين الاقتصاد والفلسفة والتحليل النفسي والجمالية. أهم مؤلفاته: «اقتصاد ورمزية» (1973) *Économie et symbolique*؛ «أهداء التاليد» *Les Iconoclastes* (1987)؛ «منطق الكلام» (1984) *Les Mécanismes du langage*؛ «تقلب القيمة» (2000) *Privatité de la valeur*.

كلود هاجيج Claude HAGEGE :

حائز على دكتوراه في اللسانيات، وأستاذ نظرية لغوية في الكوليج دو فرانس. حائز على الميدالية الذهبية من مركز البحوث العلمية في فرنسا عام 1995 تقديراً لمجمل أعماله، وهو معروف كذلك من الجمهور العريض من خلال أبحاثه التي تفسّر البعد الاجتماعي والانساني في المجال اللغوي: «رجل الكلام» (1983) *L'Homme de la parole* «اللغة الفرنسية عبر القرون» (1987) *Le Souffle de la langue* «نفس اللغة» (1987) *Le Français et les siècles* «لنوقف موت اللغات» (1992) *Halt à la mort des langues* (2000).

رويحي إيدا Rytishi IDA :

أستاذ القانون الدولي في جامعة كيوتو. عضو اللجنة الدولية لأخلاقيات الحياة (CIB) التابعة لليونسكو، وقد تولّى رئاستها من 1998 إلى 2002. عضو اللجنة الدولية لأخلاقيات المعارف العلمية والتكنولوجية (COMEST) التي أنشأتها اليونسكو.

جيليو جهليف Jellou JELEV :

فيلسوف مُطلق ومنتق الحركة الديمقراطية في بلغاريا عام 1989. في عام 1992 كان أول رئيس منتخب ديمقراطياً لجمهورية بلغاريا (1997-1992)، بعد أن كان أحد أبرز المنشقين عن النظام الشيوعي. من مؤلفاته: «بلغاريا. أرض من أوروبا» (1998) *Bulgarie. Terre d'Europe*. يتولى في الوقت الحاضر إدارة مؤسسة تُعنى بالتعاون بين دول البلقان.

أكال كهن Axel KAHN :

اختصاصي في علم الوراثة، طبيب ومدير معهد كوشان لعلم الوراثة الجزيئية. عضو الهيئة الوطنية الاستشارية للأخلاقيات (فرنسا)، ورئيس



مجموعة الخبراء حول علوم الحياة لدى اللجنة الأوروبية. من مؤلفاته: «طب القرن الحادي والعشرين: في الجينات وفي البشر» *La Médecine du XXI<sup>e</sup> siècle: des gènes et des hommes* (1996) في الاستنساخ» *Copies conformes: le clonage en question* (1998) «أين الإنسان في كل هذا؟» *Et l'homme dans tout ça?* (2000) «أصدر كلناك بالتشارك كتاب «المستقبل ليس مكتوباً» (2001) *L'Avenir n'est pas écrit*.

بول كينيدي Paul KENNEDY:

مؤرخ وأستاذ ومدير برنامج دراسات حول الأمن الدولي في جامعة يال في الولايات المتحدة. اختصاصي في السبلة الدولية. من مؤلفاته: «استراتيجية ودبلوماسية: 1870-1945» *Stratégie et diplomatie. 1870-1945* (1988) «نشأة وانحطاط القوى العظمى» *Naissance et déclin des grandes puissances* (1991) «كيف نهيء القرن الحادي والعشرين» *Préparer le XXI<sup>e</sup> siècle* (1994).

جوليا كريستيفا Julia KRISTEVA:

اختصاصية في اللسانيات وعلم الدلالة وفي التحليل النفسي. استاذة في المعهد الجامعي الفرنسي، وفي جامعة باريس السابعة (ديدرو)، كما تدرس في جامعة كولومبيا في نيويورك وفي جامعة تورنتو. من مؤلفاتها: «الأمراض الجديدة للنفس» *Les Nouvelles Maladies de l'âme* (1993) «الأنثوي واللفظي» *Le Féminin et le sacré* (1998) «وبالاشراك مع كاترين كليان، نشرت: «العبقرية النسائية: أنا أرتلنت» *Harmonie Arundel. Le Génie féminin*. *Harmonie Arundel* (1999) «ميلاني كلاين» *Melanie Klein* (2000) «كوليت» *Collette* (2002).

ميشال مافيزولي Michel MAFFESOLI:

استاذ علم الاجتماع في جامعة باريس الخامسة منذ 1981. مدير مركز

دراسات حول «المعاصر واليومي» (CEAQ) ومركز الأبحاث حول «المتخيل»  
 في بيت علوم الانسان (MSH). له مؤلفات عديدة، من بينها: «زمن القاتل»  
*Au creux des apparences* «في عمق المظاهر» (1988)  
 «تغير وجه العامل السياسي» *La Transfiguration du politique* (1990)  
 «امتداح العقل الحساس» *Éloge de la raison sensible* (1996) «في  
 الترحل» *Du nomadisme* (1997) «سر الالتقاء» *Le Mystère de la conjonction*  
 (1998) «الملحقة الأبديّة» *L'instancé éternel* (2000) «حصة الشيطان»  
 مختصر تخريب ما بعد الحداثة *La part du diable. Précis de subversion post-*  
*moderne* (2002) وهو كذلك مدير مجلة *Sociétés* و *Cahiers de l'imaginaire*  
 ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع وعضو الأكاديمية الأوروبية  
 للعلوم والفنون *Academia Scientiarum et Artium Europaea*

#### فيكتور ماسو: Victor MASSUH

فيكتور ماسو كاتب أرجنتيني. عمل في السلق استاذاً في جامعة بيونس  
 ايرس، حيث شغل كرسي الفلسفة والتاريخ وفلسفة الدين. كان كذلك  
 مديراً لقسم الفلسفة في الجامعة ذاتها. له عدة مؤلفات، منها: «حوار  
 الثقافات» *El diálogo de las culturas* (1996) «طقس المقدس» *El rito y lo*  
*sagrado* (1993) «الحرية والمنفعة» *La libertad y la violencia* (1968) «نشأته  
 ونهاية الدين» *Nietzsche y el fin de la religion* (1969) «العدمية والتجربة  
 المتطرفة» *Nihilismo y experiencia extrema* (1973) «نزاع العقل» (1994)  
*Agonía de la razón* «الوجه والوجه الآخر: حضارة إلى الهلاك؟» *Cara y*  
*contracara: una civilización a la deriva?* (1999)  
 سفير لدى اليونسكو وبلجيكا والاتحاد الأوروبي، وكان عضواً ورئيساً  
 للمكتب التنفيذي لليونسكو لدورتين متاليتين.

أشيل مبمبي Achille MBEMBE:

باحث كامبروني في معهد البحث الاقتصادي والاجتماعي في جامعة  
ليختاتسراوند في جوهانسبرغ. شغل من 1996 الى 2000 منصب المدير التنفيذي  
لمجلس تنمية البحث في العلوم الاجتماعية في افريقيا (CODESRIA)، وفي عام  
2001 دّرس في جامعة كاليفورنيا (بركلي) كأستاذ زائر. من مؤلفاته: *فيلدان  
افريقيا المستعمية* (1988) *Afriques indociles* «ما بعد الاستعمار. دراسة  
حول الخيال السياسي في افريقيا المعاصرة» *De la postcolonie. Essai sur  
l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000)

إليكيا ميوكولو Elékia M'BOKOLO:

مؤرخ من جمهورية الكونغو الديمقراطية. كان مديراً لمدة عشر سنوات  
لمركز الدراسات الأفريقية التابع لمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية  
في باريس (EHESS)، حيث يشغل في الوقت الحاضر مركز مدير أبحاث.  
صدرت له مؤلفات عدة حول افريقيا، من بينها: «بيض وسود في افريقيا  
الاستوائية» (1981) *Noirs et Blancs en Afrique équatoriale* «تاريخ  
وحضارات افريقيا السوداء» *L'Afrique noire. Histoire et civilisations*  
(1992) «افريقيا بين أوروبا وأمريكا» *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique*  
(collectif, 1997) نال مؤخراً بالاشتراك مع فيليب سانتني جائزة البحث  
السمعي-البصري على السلسلة الوثائقية «افريقيا، قصة بالصوت».

كانديلو منديس Candido MENDES:

رئيس جامعة كانديلو منديس في ريو دو جانيرو منذ 1963. عضو  
الأكاديمية البرازيلية للأدب، وأمين عام أكاديمية اللتنة. كان كملك رئيس  
لمجلس الدولي للعلوم الاجتماعية، ورئيس الجمعية الدولية للعلوم السياسية  
(IPSA)، وعضو اللجنة الحبرية «عدالة وسلام» في البرازيل، وعضو مجلس

جامعة الأمم المتحدة، ونائب لرؤس في البرلمان البرازيلي. له عدة مؤلفات، منها: «اعتراض وتنمية في اميركا اللاتينية» *Contestation et développement en Amérique latine* (1979) «العدالة، جوع الكنية» *Justice, faim de l'Église* (1977) و صدر له مؤخراً «لولا والبرازيل الآخر» *Lula et l'autre Brésil* (2003).

### لوك مونتانييه Luc MONTAGNIER:

باحث فرنسي، من المشاركين في اكتشاف فيروس السيد، وعضو أكاديمية الطب الوطنية وأكاديمية العلوم في فرنسا. مدير أبحاث برتبة الشرف في مركز البحوث العلمية وأستاذ شرف في معهد باستور. كان كذلك ما بين 1997 و 2001 أستاذاً ومديراً لمركز البيولوجيا الجزيئية في المعهد للكمي في جامعة نيويورك. أتمس بالاشتراك مع فيليبيكو مايور عام 1993 المؤسسة العالمية للبحث والوقاية من السيد وكان رئيساً لها. أصدر كتاباً يُعتبر مرجعاً بعنوان «فيروسات وبشر» *Des virus et des hommes* (1994) كما نشر مؤخراً بحثاً بعنوان «أين يتجه البحث الطبي البيولوجي في فرنسا؟»، وقد صدر ضمن مجموعة «ما هو مستقبل البحث؟ لحسن عالماً يتطوعون؟ *Quel avenir pour la recherche? Cinquante savants s'engagent.*

### إدغار موران Edgar MORIN:

عالم اجتماع، ومدير أبحاث برتبة الشرف في مركز البحوث العلمية في فرنسا. يشغل كذلك مركز رئيس الوكالة الأوروبية للثقافة التابعة لليونسكو. نال عدة جوائز تقديرًا لأعماله. له عدة مؤلفات، من بينها سلسلة بعنوان «المنهج» *La Méthode* (1980-2001) «مدخل الى سياسة للإنسان» *Introduction à une politique de l'homme* (1999) «إنسانية الإنسانية: الهوية الإنسانية» *L'Humanité de l'humanité: l'identité humaine* (2001) كما أصدر بالاشتراك مع جان بودريار «عنف العالم» *La Violence du monde* (2003).

ساليكوكو موفوين Salikoko Mufwene:

من مواليد الكونغو. استاذ اللسانيات في جامعة شيكاغو، ونائب رئيس الجمعية اللسانية للكارايب، وعضو المجلس الدولي للفرنكوفوني للغات. عرف شهرة دولية واسعة بفضل أبحاثه التي عالجت بشكل خاص قضايا التنهجين. من مؤلفاته «علم بيئة تطور اللغة» *The Ecology of Language Evolution* (2001).

توماس أوديامبو Thomas Odhiambo:

اختصاصي في علم الحشرات. أسس وأدار سابقاً المركز الدولي لفيزيولوجيا وبيئة الحشرات (ICIPE). أسس كذلك المنتدى للرقدة (متسى) من أجل تنمية العلوم في إفريقيا) في نيروبي (كينيا)، وأكاديمية العالم الثالث للعلوم. رئيس سابق لجامعة الطب الاستوائي في كينيا والأكاديمية الأفريقية للعلوم. له عدة أبحاث علمية منشورة نال عليها عام 1991 ميدالية البير اثنتين الذهبية التي تمنحها اليونسكو. توفي عام 2003.

ادولفو بورتيلّا Eduardo Portella:

فيلسوف وكاتب وناقد أدبي. استاذ شرف في الجامعة الفدرالية في ريو دو جانيرو. رئيس مؤسس لمنظمة تنمية العلوم والثقافة، ومدير أبحاث في كوليج البرازيل. رئيس سابق لمؤسسة المكتبة الوطنية في البرازيل، وهو يشغل حالياً منصب رئيس الصندوق الدولي لتشجيع الثقافة التابع لليونسكو. عضو الأكاديمية البرازيلية للأدب. وزير سابق للتربية والثقافة في البرازيل، كما كان كذلك مديراً هاماً مساعداً لليونسكو ورئيس الندوة العامة لليونسكو. وهو اليوم منسق مشروع اليونسكو «دروب الفكر في فجر الألفية الثالثة».

نيكولا برانتزوس Nicolas Prantzos:

اختصاصي في الفيزياء الفلكية، وُلد في اليونان. وهو مكلف بالأبحاث

في مركز البحوث العلمية، حيث يقوم بدراسات في معهد الفيزياء الفلكية في باريس تناول التطور والتكوين الفيزيائي للكواكب وتطور المجرات وعلم تلك الطاقات العليا. نال جائزة الجمعية الفرنسية لعلم الفلك عام 1994 على مجمل أعماله، وجائزة هنري دو بلوفيل من أكاديمية العلوم، والسعفة الذهبية من جمعية الكتاب العلميين في فرنسا عن كتابه «شموس مضجرة» (1988) *Soleils dévorés* والتي كتبها بالاشتراك مع ت. مونيال، وجائزة جان روستان 1999 من الحركة العالمية للمسؤولية العلمية عن كتابه «نشوء وحياة وموت النجوم» (1998) *Naissance, vie et mort des étoiles* الذي صدر ضمن مجموعة «ماذا أعرف؟». وهو أخيراً أحد المؤلفين الأربعة لمسلسل «هل نحن لوحدها في الكون؟» (2000) *Sommes-nous seuls dans l'univers?*

بول ريكور Paul RICOEUR:

استاذ سابق للفلسفة في جامعات سراسبور والسيرون وباريس العاشرة (نانتير). بالإضافة إلى ذلك هو عضو هيئة التحرير في مجلة *Esprit*، وعضو في عدة أكاديميات، من بينها الأكاديمية العالمية للثقافات. نال عدة جوائز تقديرية لأعماله، كما نشر العديد من الكتب، من بينها: «فلسفة الإرادة» *Philosophie de la volonté* (1930-1961) «الاختلاف في التأملات» *Le Conflit des interprétations* (1969) «النظر إلى الذات كما إلى الآخر» *Soi-même comme un autre* (1990) «المعتقد والاعتناق» *La critique et la conviction* (1995) «الذاكرة والتاريخ والسيان» (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

جيريمي ريفكين Jeremy RIFKIN:

عالم اقتصاد واختصاصي في الاستثمار. مؤسس ورئيس مؤسسة التوجهات الاقتصادية في واشنطن. له كتابان مشهوران أثارا نقاشاً دولياً واسعاً: «نهاية العمل» (1994) *La fin du travail* و«الظنية الحبرية». استشار

الجنينات في أفضل العوالم « *Le siècle biotech. Le commerce des gènes dans le monde* (1998) «عصر الدخول إلى الشبكة، ثورة الاقتصاد الجديدة» *L'Âge de l'accès. La révolution de la nouvelle économie* (2000) «الاقتصاد الميكروجيني» *L'Économie hydrogène* (2002)

فرانسيسكو سفاستي :Francisco SAOASTI

حالم اقتصاد من البيرو. مستشار سابق لرئيس وزراء البيرو. رئيس «أجنحة التندي الوطني-الدولي». شغل في السابق مركز مدير التخطيط الاستراتيجي في البنك الدولي، كما كان رئيسا للهيئة الاستشارية للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية التابعة للأمم المتحدة. أصدر بالاشتراك كتاب «التنقيش غير المؤكد: العلم والتكنولوجيا والتنمية» *La Qualité incertaine: science, technologie et développement* (1994).

بيار ساني :Pierre SANÉ

نائب مدير عام للعلوم الاجتماعية والانسانية في اليونسكو. مواطن سنغالي حجاز من مدرسة لندن للاقتصاد، شغل مركز مدير افريقيا في مركز الأبحاث الكندي من أجل التنمية الدولية CRDI. أصبح في العام 1992 امينا عاما لمنظمة العفو الدولية، لعمل طيلة عشر سنوات على توسيع مهمة هذه المنظمة من أجل الاحاطة بالظروف التي نشأت بعد نهاية الحرب الباردة.

ميشال سير :Michel SERRES

فيلسوف وكاتب. عضو في الأكاديمية الفرنسية وأستاذ تاريخ العلوم في جامعة ستانفورد. من بين الكتب المعروفة التي أصدرها، نذكر: «الحواس الخمس» *Les Cinq Sens* (1983) «المقد الطبيعي» *Le Contrat naturel* (1990) «المودة إلى المقد الطبيعي» *Le Retour au contrat naturel* (2000)

*L'Incandescence* (2001) وقد أصدر مؤخراً: «المتوقع»  
*Les Réfrénets: éléments* (2003) «نقاط مرجعية: عناصر لتاريخ العلوم»  
*d'histoire des sciences* (2003) «حاز في العام 1994 على الجائزة الدولية  
 للاستشراق التي يمنحها مرصد المستقبل»  
 داريوش شايغان Daryush SHAYEGAN:

فيلسوف إيراني، مدير سابق للمركز الإيراني للدراسة الحضارات وأستاذ  
 شرف للدراسات المنمنمة والفلسفة المقارنة في جامعة طهران. من مؤلفاته:  
 «ما هي الثورة الدينية؟» (1991) *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*  
 «النظرة للتجربة» (1996) *Le Regard inutile* وقد صدر له مؤخراً «النور يأتي  
 من الغرب» (2003) *La Lumière vient de l'Occident*

بيتر سلوترديجك Peter SLOTERDIJK:

رئيس المدرسة العليا للتدريب في كارلسروه (ألمانيا)، وأستاذ الفلسفة  
 والجماليات في فيينا. في 1999 وخلال مؤتمر عن هايدغر أثارته محاضراته  
 «قواعد للروضة الإنسانية» نقاشاً عالمياً حول احتمال «نهاية الأنسنة». من  
 مؤلفاته: «نقد العقل الوقح» (1987) *Critique de la raison cynique* «قواعد  
 للروضة الإنسانية» (2000) *Règles pour le parc humain* «ترويض الكائن  
 الحي» (2000) *Domestication de l'être* «أفلاك: فقايعات (ج.1)، كرات  
 (ج.2)، أزياد (ج.3)» (2002) *Sphères, LI, Bulles* *et III, Globes et*  
*Écumens* والجزءان الأخيران قيد الترجمة.

روجه سو Roger SUE:

عالم اجتماع، وأستاذ في جامعتي كان Caen وباريس الخامسة. كان مديراً  
 للدراسات السيوسولوجية في مؤسسة سوفريس SOFRES للاحصاء،  
 ومديراً مساعداً في قسم الاعلام في وزارة تنظيم المدن والاسكان، ومتنبهاً في



المفوضية العامة للتخطيط. من بين مؤلفاته، نذكر: «نحو مجتمع الوقت الحر» *Temps* (1982) «Vers une société du temps libre» «الوقت والنظام الاجتماعي» *Vers une économie pluraliste* (1994) «نحو اقتصاد تعددي» *et ordre social* (1994) «ثراء البشر: نحو الاقتصاد الريفي» *La Richesse des hommes. Vers* (1997) «نحو الاقتصاد الريفي» *si l'économie quaternaire* (1997) «إعادة الرصل الاجتماعي: حرية، مساواة مشاركة» *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association* (2001) «المجتمع المدني في مواجهة السلطة» *La Société civile face au pouvoir* (2003).

خوان تون ترين Xuan Thuan TRINH:

وُلد في الفيتنام ودرس الفيزياء الفلكية في معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا (CALTECH)، ثم في جامعة برنستون. استاذ الفيزياء الفلكية في جامعة فيرجينيا، واختصاصي في علم الفلك الذي يخطئ المجرات، ولدا كتب عدة مقالات علمية حول تكوّن وتطور المجرات. كما أصدر عدة كتب لاقت نجاحاً كبيراً: «نغمة خفية» (1988) *Mélodie secrète* «اختصاصي الفيزياء الفلكية» (1992) *Un astrophysicien* «مصدر الكون» *Le Destin de l'Univers* (1992) «الفوضى والتناسق» (1998) *Le Chaos et l'harmonie* «اللامتناهي في راحة اليد: من الانفجار الكبير إلى الوعي» *L'Infini dans la paume de* (2000) *Origines* «أصول» *la main: du big bang à l'éveil* (2000).

جاك تشار TESTART Jacques:

اختصاصي في البيولوجيا ومدير أبحاث في المعهد الوطني للصحة والبحث الطبي INSERM. هو الوالد العلمي لأول طفل فرنسي وُلد بواسطة الأنابيب. كما أنه مؤلف لعدة كتب تروّج بقوة لفكرة احترام العلم للكرامة

القيم إلى أين؟

الإنسانية، منها: «رغبة الجينة» (1994) *Le Désir du gène*؛ «من أجل أخلاقية كونية» (1997) *Pour une éthique planétaire*؛ «بشر محتملون: من الانجاب الاحتمالي إلى الولادة المعيارية» *Des hommes probables: de la procréation* (1999)؛ «الكائن المتأقرب به» *Le* (1999) *Validatoire à la reproduction normative*؛ *Vivants manipulés* (2003).

مصطفى طُلبا:

استاذ في البيولوجيا المصغرة. كان وزير دولة للتربية في مصر، ثم وزيراً للشباب ما بين 1971 و1973 والمدير التنفيذي لبرنامج الأمم المتحدة للبيئة من 1976 إلى 1992. يشغل منذ 1994 منصب الرئيس المؤسس للمركز الدولي للبيئة والتنمية.

الآن تورين: Alain TOURAINE

عالم اجتماع ومؤسس لمركز دراسات الحركات الاجتماعية في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس EHESS. عضو أكاديمية اللتنة وأكاديمية أوروبا. له عدة مؤلفات، منها: «نقد الحداثة» (1992) *Qu'est-ce que la démocratie?*؛ «ما هي الديمقراطية؟» (1994) *Pourquoi nous sommes-ils différents?*؛ «هل يمكننا العيش سوياً؟» (1997) *Être ensemble: Égale et différents*؛ «ما السبيل للخروج من الليبرالية؟» (1999) *Comment sortir du libéralisme?*؛ «البحث عن الذات» (2000) *La Recherche de soi*.

جيانّي فاتيمو: Gianni VATTIMO

استاذ الفلسفة في جامعة تورينو، ونائب في البرلمان الأوروبي. يُعتبر من أحد الناديين بتيار ما بعد الحداثة الفلسفية. درس في عدة جامعات أميركية،

من بينها جامعة هال وجامعة لوس انجلوس في كاليفورنيا وجامعة نيويورك.  
 من مؤلفاته: «نهاية الحداثة» (1987) *La Fin de la modernité* «المجتمع  
 الشفّاف» (1990) *La Société transparente* «الأمل في الاعتقاد» (1998)  
*Esprit* (1998) «حوار مع نيتشه» (2001) *Dialogo con Nietzsche* «العلمية  
 والتحرر» (2003) *Nichilismo ed emancipazione*.

#### ولفغانغ والش Wolfgang WELSCH:

استاذ الفلسفة النظرية في جامعة إينا في ألمانيا. دّرس في عدة جامعات  
 ألمانية قبل نيله جائزة ماكس بلاتك للبحث (1992) وعدة منح للبحث في  
 النمسا واليابان. يتابع أبحاثه حول الجمالية ونظرية الفن وفلسفة الثقافة. من  
 مؤلفاته: «ما بعد حداثتنا الحديثة» (1987) *Unsere postmoderne Moderne*  
 «التفكير بالجماليات» (1990) *Ästhetisches Denken* «العقل» (Hervorstufung  
 1993) «علم حدود علم الجمال» (1996) *Grenzgänger der Ästhetik* «إلغاء  
 علم الجمال» (1997) *Undoing Aesthetics* «علم الجمال وما بعد»  
*Aesthetics and Beyond* (2002).

#### أدولف ولسون Edward O. WILSON:

اختصاصي في البيولوجيا وعلم الحشرات. استاذ في جامعة هارفرد  
 ومدافع كبير عن الحفاظ على التنوع البيولوجي، ومخترع لعلم الاجتماع  
 البيولوجي. نال جوائز عديدة. من مؤلفاته: «علم الاجتماع البيولوجي:  
 التوجه الجديد» (1975) *Sociobiology: The new Synthesis* «في الطبيعة  
 الإنسانية» (1978) *On Human Nature* «أحادية المعرفة» (1987)  
*L'Unité du savoir* «مستقبل الحياة» (2003) *L'avenir de la vie*.



## المصادر والمراجع المذكورة

- ANNAS George J., *The Rights of Patients*, Illinois, Southern Illinois University Press, 1975.
- , *Some Choice : Law, Medicine, and The Market*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- , *Health and Human Rights*, New York, Routledge, 1999.
- APPADURAI Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule : A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- , *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, trad. fr.
- Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la mondialisation*, Paris, Payot, 2001.
- , *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.
- ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- , *L'Islam, morale et politique*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1986.
- , *L'Islam, approche critique*, Paris, J. Grancher, 1998.
- , *Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger, Éditions Laphronic-ENAL, 2002.
- , *De Manhattan à Bagdad - au-delà du Bien et du Mal* (avec Joseph Milla), Bruges, Desclée de Brouwer, 2003.
- BARATO Adalberto, *L'Indien qui est en moi*, Paris, Descartes et Compagnie, 1996.
- BATESON Gregory, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1977.
- BAUDRILLARD Jean, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.
- , *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

- , *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990.
- , *L'Reaction de la fin ou la grève des événements*, Paris, Galilée, 1992.
- , *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.
- , *L'Échange impossible*, Paris, Galilée, 1999.
- , *D'un fragment l'autre* (entretiens avec François L'Yvonnais), Paris, Albin Michel, 2001.
- , *L'Esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002.
- , *La Violence du monde* (avec Edgar Morin), Paris, Le Félin, 2003.
- BEAUVOIR Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- BÉN HÉLÉ, *Le Désenchantement national*, Paris, La Découverte, 1982.
- , *Illustrations de Paris à Tunis*, Paris, Noël Blandin, 1992.
- , *L'Impensable culturelle*, Paris, Stock, 1997.
- BINÔÉ Jérôme, «L'éthique du futur. Pourquoi faut-il retrouver le temps perdu?», *Futuribles*, Paris, décembre 1997.
- , *Un monde nouveau* (avec Federico Mayor), Paris, Odile Jacob - Éditions UNESCO, 1999.
- , (dir.), *Les Clés du XXI<sup>e</sup> siècle* (collectif), Paris, Seuil-Éditions UNESCO, 2000.
- BLOOM Harold, *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York, Simon and Schuster, 1992.
- BOMBARDIER Denise, *Une enfance à l'eau bénite*, Paris, Seuil, 1985.
- , *Le Mal de l'âme. Essais sur le mal de vivre au temps présent* (avec Claude Saint-Laurent), Paris, Robert Laffont, 1988.
- , *La Déroute des sexes*, Paris, Seuil, 1993.
- , *Ouf*, Paris, Albin Michel, 2002.
- BRAHIC André, *Enfants du Soleil*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- CANTO-SPELBER Monique, *L'Inégalité morale et la vie humaine*, Paris, PUF, 2001.
- COMTEAU Éliane, *Un psychiatre dans la favela*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995.
- DEBUTTA Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- , *La Discontinuité*, Paris, Seuil, 1972.
- , *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

- , *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- , *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.
- DIAGNE Souleymane Bachir, *Boole, l'oiseau de nuit en plein jour*, Paris, Belfa, 1989.
- , *Reconstruire le sens : textes et enjeux de perspectives africaines*, Dakar, Cofocaria, 2001.
- , *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- , *100 mots pour dire l'islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.
- GAUCHET Marcel, *Le Dérachement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GAUDIN Thierry (dir.), *2100, Récit du prochain siècle* (collectif), Paris, Payot, 1993.
- , *2100, Odyssée de l'espace*, Paris, Payot, 1993.
- , *Introduction à l'économie cognitive*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997.
- , *Preliminaires à une perspective des religions*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998.
- GORDONER Nadine, *Un monde d'étrangers*, Paris, Albin Michel, 1979.
- , *Histoire de mon fils*, Paris, Bourgois, 1992.
- , *Un amour de fortune*, Paris, Grasset, 2002.
- , *La Voix douce du serpent*, Paris, Pion, 2002.
- , *Le Magicien africain*, Paris, Plon, 2003.
- GOUX Jean-Joseph, *Économie et symbolique*, Paris, Seuil, 1973.
- , *Les Iconoclastes*, Paris, Seuil, 1978.
- , *Les Monopères du langage*, Paris, Gallée, 1984.
- , *Étréité de la valeur*, Paris, Blusson, 2000.
- HAGÈGE Claude, *L'Homme de parole*, Paris, Fayard, 1983.
- , *Le Français et les suédois*, Paris, Seuil, 1987.
- , *Le Souffle de la langue*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- , *Haïte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, trad. fr. *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

- JELEV Jellou, *Bulgarie. Terre d'Europe*, Paris, Frison-Roche, 1998.
- KAHN Axel, *La Médecine du XIX<sup>e</sup> siècle : des gènes et des hommes*, Paris, Bayard, 1996.
- , *Copies conformes : le clonage en question* (avec Fabrice Papillon), Paris, Nil, 1998.
- , *Et l'homme dans tout ça?*, Paris, Nil, 2000.
- , *L'Avenir n'est pas écrit* (avec Albert Jacquard), Paris, Bayard Culture, 2001.
- KENNEDY Paul, *Stratégie et diplomatie : 1870-1945*, Paris, Économica, 1988.
- , *Naissance et déclin des grandes puissances*, Paris, Payot, 1991.
- , *Préparer le XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- KLEIN Melanie, *La Psychanalyse des enfants* (1932), Paris, PUF, 1969.
- KRISTEVA Julia, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.
- , *Le Féminin et le sacré* (avec Catherine Clément) Paris, Stock, 1998.
- , *Le Génie féminin : Hannah Arendt*, Paris, Fayard, 1999.
- , *Melanie Klein*, Paris, Fayard, 2000.
- , *Colette*, Paris, Fayard, 2002.
- LE CŒUR Jacques, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999.
- MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus*, Paris, La Table ronde, 1988.
- , *À la croisée des civilisations*, Paris, Pion, 1990.
- , *La Transfiguration du politique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.
- , *Éloge de la violence visible*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1996.
- , *Du nomadisme*, Paris, LGF, 1997.
- , *Le Myère de la conjonction*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1998.
- , *L'Instant éternel*, Paris, La Table Ronde, 2000.
- , *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002.
- MARTHET André, *Des steppes aux océans. L'indo-européen et les «Indo-Européens»*, Paris, Payot, 1986.
- MASSUH Victor, *El diálogo de las culturas*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1956.
- , *El rito y lo sagrado*, Buenos Aires, Editorial Columba, 1965.



- , *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
- , *Nietzsche y el fin de la religión*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.
- , *Nihilismo y experiencia extrema*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- , *Agonía de la razón*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1994.
- , *Cara y contracara : una civilización a la deriva?*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1999.
- MENEMBE Achille, *Afrique indocile*, Paris, Khartala, 1988.
- , *De la postcolonie. Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Khartala, 2000.
- M'BOULO Elie, *Noirs et blancs en Afrique équatoriale*, Paris, EHESS, 1981.
- , *L'Afrique noire. Histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1992.
- , (dir.), *L'Afrique entre l'Europe et l'Amérique* (collectif), Paris, Éditions UNESCO, 1997.
- MENDES Candido, *Contestation et développement en Amérique latine*, Paris, PUF, 1979.
- , *Justice, forme de l'Église*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1977.
- , *Leila et l'autre Brésil*, Paris, Éditions de l'IHEAL, 2003.
- MONTAGNIER Luc, *Des vices et des hommes*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- , «Où va la recherche biomédicale française?» in *Quel avenir pour la recherche? Cinquante savants s'engagent* (collectif), Paris, Flammarion, 2003.
- MORIN Edgar, *La Méthode*, Paris, Seuil, 1980-2001.
- , *Introduction à une politique de l'homme*, Paris, Seuil, 1999.
- , *L'Humanité de l'humanité: l'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001.
- , *La Violence du monde* (avec Jean Baudrillard), Paris, Le Félin, 2003.
- MUYIWE Salikoko, *The Ecology of Language Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- PNUD, *Rapport sur le développement humain 1996*, PNUD, 1996.
- PRANTZOS Nicolas, *Soletés déçues* (avec Thierry Montanier), Paris, Presses du CNRS, 1988.

- , *Naissance, vie et mort des étoiles*, Paris, PUF, coll. «Que sais-je?», 1998.
- , *Sommes-nous seuls dans l'univers?* (collectif), Paris, Fayard, 2000.
- REICH Robert, *L'Économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1950-1961.
- , *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- , *La Critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- , *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RIKIN Jeremy, *La Fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996.
- , *Le Siècle biotech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, Pocket, 1998.
- , *L'Âge de l'accès. La révolution de la nouvelle économie*, Paris, La Découverte, 2000.
- , *L'Économie hydrogène*, Paris, La Découverte, 2002.
- SAGASTI Francisco, *La Quête incertaine : science, technologie et développement (coauteur)*, Paris, Economica, 1994.
- SEN Amartya, «La Raison, l'Orient et l'Occident», *Esprit*, décembre 2000.
- SERRES Michel, *Les Cinq Sens*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.
- , *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourla, 1990.
- , *Le Retour au contrat naturel*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.
- , *Hominescence*, Paris, Le Pommier, 2001.
- , *L'Incandescence*, Paris, Le Pommier, 2003.
- , *Les Référents : éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 2003.
- SHAYEGAN Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* Paris, Albin Michel, 1991.
- , *Le Regard mutilé*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1996.
- , *La lumière vient de l'Occident*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2003.
- SLOTERDIJK Peter, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.
- , *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.

- , *La Domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- , *Sphères*, L. I. Bulles, Paris, Pauvert, 2002.
- SORMAN Guy, *Le Monde est ma tribu*, Paris, Fayard, 1997.
- SUE Roger, *Vers une société du temps libre*, Paris, PUF, 1982.
- , *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.
- , *Vers une économie plurielle*, Paris, Syros, 1997.
- , *La Richesse des hommes. Vers l'économie quaternaire*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- , *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- , *La Société civile face au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2003.
- TESTART Jacques, *Le Désir du genre*, Paris, Flammarion, 1994.
- , *Pour une éthique planétaire*, Paris, Mille et une nuits, 1997.
- , *Des hommes probables : de la procréation assistée à la reproduction normative*, Paris, Seuil, 1999.
- , *Le Vivant manipulé*, Paris, Sand and Tchou, 2003.
- TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- , *Pourrions-nous vivre ensemble? Égales et différents*, Paris, Fayard, 1997.
- , *Comment sortir du libéralisme?*, Paris, Fayard, 1999.
- , *La Recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000.
- TRINH Xuan Thuan, *Mémoire secrète*, Paris, Fayard, 1988.
- , *Un astrophysicien*, Paris, Fayard, 1992.
- , *Le Destin de l'Univers*, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Le Chaos et l'harmonie*, Paris, Fayard, 1998.
- , *L'Infini dans la paume de la main : du big bang à l'éveil*, Paris, Nil, 2000.
- , *Origines*, Paris, Fayard, 2003.
- UNESCO, *Rapport mondial de l'Éducation*, Paris, Éditions UNESCO, 2000.
- UNESCO, *L'Éducation, un trésor est caché dedans* (dir. Jacques Delors), Paris, Odile Jacob-Éditions UNESCO, 1996.
- VATTIMO Gianni, *La Religion* (avec Jacques Derrida), Paris, Seuil, 1997.

- , *La Fin de la modernité*, Paris, Seuil, 1987.
- , *Essayer croire*, Paris, Seuil, 1998.
- , *Dialogo con Nietzsche*, Milan, Garzanti, 2001.
- WEBER Max, *Le Savant et le politique*, Paris, La Découverte-Poche, 2003.
- WELSCH Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, VCH Acta humaniora, 1987.
- , *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, Reclam, 1990.
- , *Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
- , *Grenzgänger der Ästhetik*, Stuttgart, Reclam, 1996.
- , *Undoing Aesthetics*, Londres, Sage, 1997.
- , *Aesthetics and Beyond*, Changchun, PR China, Jilin People's Publishing House, 2002.
- WILSON Edward O., *Sociobiology : the New Synthesis*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1975.
- , *On Human Nature*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1978.
- , *L'Unicité du savoir*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- , *L'Avenir de la vie*, Paris, Seuil, 2003.

- 7 ..... إلى القراءه
- 9 ..... محمد
- 11 ..... تقديم كوينيرو مكتسورا الأمن العام لمنظمة اليونسكو
- 13 ..... مقدمة عامة لجبروم يحيى

## الجزء الأول القيم إلى أين ؟

- 27 ..... مقدمة عزيزة بتال
- 31 ..... 1. أول القيم لم تصادها لم يجيئها ؟
- 33 ..... 1. جيل ماقيم: نمر أول القيم ؟
- 43 ..... 2. لرجون ليهودي: نمر صدام القيم لم نمر بجيئها ؟
- 51 ..... 3. جان بول: من الكون إلى الفرد: صف العالمية
- 59 ..... 4. محمدات الثلاثي: أمة قيم لخصومات القرن الحادي والعشرين ؟
- 61 ..... 1. حالة اليحيى: ثقافة الإنسان
- 73 ..... 2. بير سوتو ديجك: على الشيطان بين علم الأعلام والفكر المنطوق
- 83 ..... 3. بول ريكور: المفرد الكون وتعدد التراثات
- 89 ..... 4. قيم جديدة أم قيم جديدة ؟
- 91 ..... 1. محمد أركون: من أجل نعمة حرية للقيم
- 103 ..... 2. ديلو موران: أخلاقية التطيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين
- 109 ..... 3. جان-جوزف ليو: نمر طلب القيم
- 119 ..... 4. الجليلية لارباة الأرمي في الاقتصاد السياسي وفي الأعلام: نمر إلهام طابع جلي على القيم ؟
- 121 ..... 1. وللصانع والفن: الفن في مواجهة التجسس: نمر طريقة أخرى لظاهرة القيم
- 129 ..... 2. ميشال ماغيزولي: نمر إلهام لما بعد حداثة ليه للجهالة ؟
- 133 ..... 3. دكتور مشرح: روح القيم
- 139 ..... 4. نمر خلق قيم جديدة ؟

1. كاتينيو ميني: القيم وبناء القناتية: بين الجندية والوساطة الجندية. 141
2. لوري غوملان: بدايات الحضارة المعرفية. 145
3. سليمان بشير: بيان: قرن فيني؟ ولكن هل يكون رومانتي؟ 149
4. روجيه سو: ازدهار الجنديات وأنكسار جندية للتخصص. 157
5. جولي كريستينا: نحو طوبى القيم؟ 161

## الجزء الثاني

### المعرفة والتكنولوجيا الجندية والثقافة

1. معرفة والتأثير الصناعية الثقافية. 173
1. بول كينيدي: الفن في المعرفة. 175
2. جاك فريدا: المعرفة والسلام والمحافظة العنيفة. 179
3. فرنسيسكو سلفتي: العلم والتكنولوجيا والمعرفة. 199
- II. التكنولوجيا الجندية والثقافة. 205
1. جيريمي ريفكين: عصر الدخول إلى الشبكة: رحلات وألحان. 207
2. ميشال سيغ: هل الثقافة مهددة؟ 225
- III. هل نحن متجهون نحو شكل واحد للمعرفة أم نحو أشكال متعددة؟ 233
- كيف نحسي التفرع الثقافي؟ 233
1. مايوش شاميدان: «انقسام الشخصية اللاتين». 239
2. آلان تورين: إعادة بناء الثقافة. 243
- IV. أي مستقبل للثقافة؟ 249
1. ساليكوك مروفين: الاستمرار والمعرفة ومستقبل اللغات. 251
2. كلود ماجيج: حياة اللغات ومرونها وليامتها. 259

## الجزء الثالث

### نحو عقود اجتماعية جندية؟

1. العهد الاجتماعي الجديد والقرية للتنمية للجميع. 277
1. جاك ديلور: نحو قرية للتنمية للجميع. 279
2. جيلير جيليل: القرية والمحافظة في القرن الحادي والعشرين. 289
3. فاي شونغ: النساء ومستقبل القرية. 293
- II. العهد الاجتماعي والتنمية. 301

1. جبروم بنفي: خطط الطبيعي والتنمية في القرن الحادي والعشرين ..... 303
2. نورمان لوديلبر: مستقبل التفرع البيني ..... 313
3. مصطفي طلبة: البيئة والتنمية في أثنى 2020 ..... 321
100. في عقد كافي للقرن الحادي والعشرين؟ ..... 329
1. آلان تورين: من أجل عقد كافي ..... 331
2. حالة البعدي: أي مستقبل للتنمية الطفلية؟ ..... 335
3. إدواردو بورتيلا: الحفاظ في القرن الحادي والعشرين: استبايح أم سجين؟ ..... 345
17. نحو عقد أخلاقي؟ ..... 353
1. عبدني إيما: أخلاقيات علوم الحياة ومستقبل الكائن الحي ..... 355
2. أنطون مورف: أخلاقيات للتقبل وعلاقتها بالسياسة ..... 363
3. مفاد ديساي: أمة تنمية في القرن الحادي والعشرين؟ ..... 369
4. لوك موتاتيه: وعظمت الرعي النشوي ..... 373

## الجزء الرابع العلوم والمعارف والأشتراف

1. الثورة الجينية والكائن البشري ..... 379
1. أندرو ولسون: حل ما يزال الأصقعة الطبيعي حركة التطور؟ ..... 381
2. جاك استار: من المندعة الجينية إلى الستة الجينية ..... 389
3. جيلي ناكير: الرحالت السياسية للمندعة الوراثية ..... 405
11. الرجوع للمندعة المصرية في زمن العرة والفترة الجينية ..... 409
1. يار سالي وجبروم بنفي: المصرية والعرة والفترة الجينية: نحو أفضل العولم؟ ..... 411
2. ندين غورجهر: المظاهر الجينية للمندعة في عصر العرة والفترة الجينية ..... 417
3. جورج قانس: الجينات وتعرفت الفرق المصرية والأمة الجينية: نحو معاهدة دولية للحفاظ على الجنس البشري؟ ..... 423
4. أكسال كين: الجينوم والبيولوجيا والمندعة ..... 431
3. أنيل ميني: المصرية كساعة ناجمة عن الحبال ..... 437
4. أليكسا موكولو: الوجه المتبدل للمندعة ..... 445
100. معرفة اللغة: استشراف لفرانس قانس والفرقة منها ..... 449
1. جوليا كريستينا: أراض قانس الجينية ..... 451
2. هنز بومبارديه: انحصار الوقت وقلق القانس ..... 459

463 ..... 3. هل يولد بالثقوب بالإصبع وأمرأى النفس

471 ..... 47. إلى أين نحن كنعون؟ الكائن البشري أمام مستقبل الكون

473 ..... 1. ترمين عواطف ترمين: مستقبل الكون: الانفجار الكبير أم الانسحاق الكبير؟

479 ..... 3. تقولوا برافيتوس: علوم الكونيات في المستقبل

489 ..... 3. اندريه براميك: التساؤل الفلسفي. التفكير والمخاطرة الأكاديمية

505 ..... 505. مقالة جبروم بندي

513 ..... 513. نهلات يورغرافية

533 ..... المصادر والمراجع المذكورة